مفهوم "الشريعة"

بين التداول القرآنى والتداول الفقهى/ التاريخى

مقدمة

لماذا الشريعة الآن؟

اندلعت ثورات العرب الأخيرة من أجل الدخول بهم- ومعهم المسلمين عموماً- إلى عالم الحداثة الحقَّة، بعد أن بدا أن قرنين من الانشغال بها لم يمنحهم إلا حداثة شكلية منقوصة؛ حيث إنها كانت مجرد حداثة تقنية برانية تنشغل بالواقع، وليس بالعقل. لكنه بدا أن ما جرى من الصعود الملفت لجماعات الإسلام السياسي سوف يباعد بينهم وبين هذه الحداثة الحقَّة، لأن الإسلام الذي تستدعيه هذه الجماعات لم يكن الإسلام المفتوح القادر، لا سواه، على أن يصبح السبيل لبلوغ تلك الحداثة عبر جعله أساساً لقولٍ جديد يدخل به المسلمون إلى العصر، بل كان الإسلام بما هو مجرد جملة قواعد وشعاراتٍ مغلقة وفارغة تكتسب جدارتها من الانتماء لماضٍ كان للمسلمين فيه السيادة. وبالطبع فإن جماعات الإسلام السياسي لا تسعى باستدعائها لهذا الإسلام المغلق إلا إلى مجرد احتلال المجال العام؛ ولو كان ذلك على حساب الإسلام ومستقبله، كدين.

وهكذا فإن ما جرى في أعقاب تلك الثورات العربية إنما يكشف عن احتياج المسلمين، على العموم، إلى إعادة النظر في أصول دينهم التأسيسية الكبرى؛ على النحو الذي يسمح لها (أي هذه الأصول) باستعادة ما كان لها من رحابة وانفتاح، ليس فقط لكي تصبح أساساً لقولٍ جديد يتفاعل به المسلمون، على نحو منتج، مع قيم العصر، بل لكي تقدر- وهو الأهم- على تحقيق ما يبدو أنها موضوعة من أجله. فإن هذه الأصول هي

موضوعةٌ- بحسب ما تكشف القراءة المتأنية لما ورد عنها في القرآن ذاته- من أجل أن تكون ساحاتٍ للتلاقي والتقارب بين البشر؛ وإلى الحد الذي تكاد معه أن تكون أصولاً لاجتماعهم المدني التأنسي. وإذ يبدو- هكذا- أن القصد من "الوضع القرآني/ الإلهي" لتلك الأصول هو أن تكون ساحات تواصل بين البشر، فإن ما يثير الغرابة حقاً هو أن كيفية "التعاطي التاريخي/ الإنساني" مع هذه الأصول كثيراً ما أحالها- ولم يزل- إلى أدوات لترسيخ التفاوت والتمايز بينهم.

ويظل مفهوم "الشريعة" هو النموذج الكاشف عن هذا التباين بين وضعين؛ أحدهما (إلهي) منفتح، بينما الآخر وهو (الإنساني) يتأرجح بين الانغلاق والانفتاح. ولعله يلزم التأكيد، هنا، على أن وضع الشريعة المتجه نحو التشدُّد والضيق- أو حتى الانغلاق- قد بدأ في التبلور منذ النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، ومع الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور بالذات؛ الذي كان أول من أدرك- مع منظِّره الإيديولوجي عبد الله بن المقفع- القيمة القصوى للشريعة كسلاحٍ للضبط السياسي للجمهور. فإنه إذا كانت الدولة الأموية قد اعتمدت على "العقيدة" فقط- والجبر بالذات- كسلاحٍ لإخضاع الجمهور وتدجينه، فإنه يبدو أن الدولة العباسية قد أضافت "الشريعة" إلى العقيدة، كسلاحٍ للإخضاع والتنميط. إن ذلك يعني أن الاستخدام السياسي للشريعة كان هو نقطة البدء في تبلور الوضع المنغلق الذي استقر لها بعد ذلك. وضمن هذا السياق، فإنه يمكن فهم ما جرى- منذ منتصف القرن الماضي- من استخدام الشريعة كسلاحٍ سياسي تحارب به جماعات الإسلام السياسي معركتها من أجل قلب الدولة القائمة، والإمساك بالسلطة بدلاً منها. ولقد ارتبط هذا الاستخدام الأخير للشريعة، كسلاحٍ سياسي، بتبلور ما يمكن القول أنه الإسلام الجهادي أو الانقلابي الذي كانت معطياته تتفاعل تحت السطح (على مدى الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى إعلان سقوط سقوط الخلافة في نهاية الربع الأول من القرن العشرين) حتى جاء "سيد قطب" ومنحه فرصة الحضور في قلب المشهد المصري قبل ما يزيد على نصف القرن من الآن تقريباً.

وقد تمثلت إستراتيجية تيارات هذا الإسلام الجهادي أو الانقلابي في تحويل الشريعة إلى سلاح سياسي يحاربون به دولة ما بعد سقوط السلطنة العثمانية (المتسربلة برداء الخلافة)، في الادعاء المضمر بالتطابق الكامل بين الشريعة والفقه؛ والذي كان القصد من ورائه هو إضفاء قداسة (الشريعة) ذات الأصل الإلهي على (الفقه) الذي هو نتاج الاجتهاد الإنساني. فإذ ركز هؤلاء الجهاديون/ الانقلابيون نقدهم للدولة القائمة في أنها دولة كافرة، لأنها- على زعمهم- لا تحكم بشرع الله، فإنهم قد اختزلوا هذا الشرع في مجرد النظام الفقهي القانوني الموروث من الماضي؛ والذي اجتهد الفقهاء في انتاجه على مدى القرون. وبالطبع فإنهم كانوا- عبر اختزالهم لشرع الله في الفقه- يقصدون إلى إضفاء قداسة الشرع (الإلهي) على الفقه (الإنساني). ولقد كان ما جرى من الاتجاه المتزايد إلى بناء الفقه على "الخبر/ الأثر" (الفقه النصي/ الحديثي) مما ساعد على التعالي به إلى مقام المنتج الإلهي؛ وذلك من حيث ما راح يجري من

المُخايلة بنسبة هذا الخبر/ الأثر إلى الوحي من السماء. ومن حسن الحظ، أن القراءة المدققة تكشف عن أن هذا الاختزال للشرع في الفقه كان يمضي في المسار المعاكس تماماً لما يقرره القرآن من وجوب التمييز بينهما؛ وذلك من حيث يلح القرآن على نسبة الفعل المنتج للفقه إلى البشر.

ولقد ارتبط التركيز على الفقه من جانب الإسلام الجهادي على التصور الذي قام بترسيخه "سيد قطب" عن "جاهلية المجتمع"؛ وبما يترتب على ذلك من أن إخراجه من تلك الجاهلية لن يتحقق إلا من خلال "دولة ضابطة" تفرض عليه هذا الخروج من خلال ضبط السلوك الخارجي لأفراده والسيطرة عليه من خلال جملة من القواعد الملزمة الآمرة التي يكون مصدرها الفقه. وبالطبع فإنه إذا كان عمل تلك الدولة- التي لا تنشغل، بحسب هذا الإسلام الجهادي، إلا بمجرد الضبط والتنميط- هو ضبط السلوك الخارجي لأفراد المجتمع من خلال الفقه، فإن ذلك يعني اختزال مسألة الإيمان- والدين كله- في محض السلوك الخارجي القابل للضبط؛ وهو اختزالٌ ضارٌ بقضية الإيمان الذي يفقد معناه في حال حصره في أفعال الجوارح. وأما المضمون الباطني للإيمان- الذي يخرج عن إمكان أن يكون موضوعاً للضبط من الدولة- فإنه لا يكون موضع إهتمام هذا الإسلام الجهادي أبداً. ولعل ذلك يعكس حقيقة أن تصور هذا الإسلام الجهادي للدولة لا يتجاوز حدود أنها مجرد أداة للقمع والإكراه، وليس الدولة بما هي جهازٌ يقوم على تنمية المجتمع وخدمته بالأساس. ويعني ذلك، من دون شك، أنه إذا كان القمع هو أحد الثوابت البنيوية للدولة العربية (الموسومة بالحديثة!)، منذ ابتداء تبلورها عند بدايات القرن التاسع عشر، فإنه يبدو- ترتيباً على ما سبق- أن جماعات الإسلام الجهادي التي تتحالف الآن من أجل الانقضاض على هذه الدولة، لا تعمل إلا في اتجاه استمرار بقاء هذه الدولة؛ ولكن بعد أن يتم إخفاء طابعها الاستبدادي الكامن وراء القداسة المُفترضة للفقه هذه المرة. وإذن فالأمر لا يتجاوز حدود أن القمعية الكامنة لهذه الدولة القائمة ذاتها سوف تتخفى وراء حجاب "القداسة" بعد أن كانت تتقنَّع باكسسوارات "الحداثة".

ومن هنا أن مفهوم الشريعة يعد أحد أكثر المفاهيم خطورة، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بسبب ما يسكنه من الغموض والالتباس الذي جعل من الميسور على جماعات الإسلام السياسي أن تتلاعب به من أجل حشد الجمهور وراء سعيها للهيمنة على المجال العام في تلك المجتمعات. وبالطبع فإن غموض المفهوم والتباسه إنما يرتبط بالخلط، الذي يمارسه المتلاعبون به، بين الدلالة التي وضعها له القرآن من جهة، وبين الاستخدام الذي استقر له على مدى التاريخ من جهة أخرى (والذي اختزله في مجرد المنظومة الفقهية وعراه من الارتباط بكليات الدين التأسيسية الكبرى). وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كان التلبيس يعني- حسب إشارة ابن الجوزي- إلباس ما ينتمي إلى مجال بعينه ثوب ما ينتمي إلى مجالٍ مُغايرٍ له، فإنه يتجلى- فيما يخص مفهوم الشريعة- في تلبيس الفقهي (التاريخي) فيها ثوب القرآني (المتعالي)؛ وبما يعنيه ذلك من التعالي بما ينتجه الإنسان إلى مقام التنزيل الإلهي. ومن هنا أن مفهوم الشريعة كان هو الأكثر إغراءاً بممارسة التلاعب السياسي بسبب ما

ينطوي عليه من ممكنات تجعله الأكثر، من غيره، حسماً وفاعليةً في الفوز بمعركة السيطرة على المجتمع والدولة. إذ المفهوم يتسع، من جهة، لقواعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يمكن السيطرة بها على الناس، ثم إنه يحمل، من جهة أخرى، ما يجعل من الممكن النظر إلى هذه القواعد على أنها ذات أصلٍ إلهي. وليس من شكٍ في أن هذا الجمع بين القواعد الضابطة المتعينة من جهة، وبين إمكان التعالي بها إلى مقام التنزيل الإلهي هو ما جعل من الشريعة المفهوم الأكثر جذباً لجماعات الإسلام السياسي في حربها الراهنة من أجل السيطرة على المجتمع والدولة معاً.

وهكذا فإن إستراتيجية الذين يتلاعبون الآن بالشريعة تقوم، وبالأساس، على إخفاء (التاريخي/ الإيديولوجي) وراء (المتعالي/ الديني)؛ وبمعنى أن المنظومة التي يجري الترويج لها على أنها (الشريعة الإلهية) هي- في حقيقتها- هي مجرد الفقه الذي هو، بدوره، محض نظامٍ قانوني مشروط اجتماعياً وتاريخياً، ولكن يجري إخفاءه وراء قداسة المتعالي. وغنيٌّ عن البيان أن هذا السعي إلى إسباغ قداسة الإلهي وحصانته على ما هو إنساني وتاريخي بطبيعته، إنما يرتبط بحقيقة أن الارتفاع بالمنظومات، التي تحكم بها السلطة السياسية، إلى مقام المنظومة الإلهية، لابد أن يتعالى بها- هي نفسها- إلى مقام السلطة المطلقة التي يستحيل تحديها أو الوقوف في مواجهتها؛ وهو نوع السلطة التي بدا أن دعاة الإسلام السياسي يسعون الآن إلى تثبيتها.

وانطلاقاً من خطورته البالغة، فإن الأمر يستلزم وجوب الكشف عما خضع له هذا المفهوم من تحولات التاريخ التي مضت به في غير المسار الذي أراد له القرآن أن يمضي فيه من جهة، وبيان الدور الحاسم لكلٍ من الضغوط الاجتماعية والسياسية والمحددات التاريخية، على العموم، فى هذا التوجيه له من جهة أخرى. وبالطبع فإن ذلك يؤول إلى تحرير المفهوم من الحمولة الإيديولوجية الكثيفة التى تجعل منه، لا مجرد موضوعٍ للتلاعب به فحسب، بل تؤدي به- وهو الأخطر- إلى أن يصبح ساحةً للتحارب بين الفرقاء أيضاً. وغنيٌّ عن البيان أن تجاوز هذا التحارب، الذي يرتبط بالتداول الإيديولوجي الذي استقر للمفهوم على مدى زمني طويل، لن يكون ممكناً إلا عبر الانتقال بالمفهوم إلى ساحة التداول المعرفي؛ التي تتيح له- دون غيرها- أن يصبح ساحة تواصلٍ بين الفرقاء.

وإذا كانت نقطة البدء في نقل مفهوم الشريعة من ضيق التداول الإيديولوجي إلى رحابة التناول المعرفي، تتمثل في الإمساك بالكيفية التي جرى بها تداوله في القرآن على النحو الذي ترسَّخت معه طبيعته الكلِّية غير الإقصائية، فإنه يلزم التنويه بأن توجيه القرآن لدلالة مفهومٍ ما في اتجاهٍ بعينه، لا يحول أبداً دون خضوع هذه الدلالة- عبر التاريخ- لضروبٍ من التحول التي يمكن أن تأخذ بها في اتجاهات شتي؛ وإلى الحد الذي قد يجعل البعض منها يمضي في عكس الوجهة التي أراد القرآن للدلالة أن تمضي إليها. وهنا يلزم التأكيد على أن مشكلة المفهوم لا تكمن- والحال كذلك- فيما تتعرض له دلالته من تحولات؛ وذلك من حيث أن حركة أي

مفهوم في واقعٍ متغير بطبيعته لابد أن تفرض على دلالته مثل هذه التحولات. بل إن المشكلة لا تكون حتى في توجيه الدلالة في غير الاتجاه الذي أراد لها القرآن أن تتحرك نحوه، وإنما في المطابقة بين مضمون البعض من هذه الدلالات- الذي قد يبلغ به الأمر إلى حد التناقض مع ما يريده القرآن- وبين القرآن ذاته. وهكذا فإن إشكالية مفهوم الشريعة لا تأتي من أنه قد خضع لتحولات لعبت فيها العوامل السياسية والاجتماعية دوراً حاسماً، بل من استمرار مطابقته مع القرآن، رغم دخول العوامل الاجتماعية والسياسية في تركيبه؛ وبما يضفي على هذا التركيب (الاجتماعي/ السياسي) مسحةً متعالية وشبه إلهية. وغنيٌّ عن البيان أن تلك المطابقة هي الأصل الثابت الذي يقوم خطاب الإسلام السياسي باستثماره في حشد الجمهور وراء ما يرفعه من دعاوى. ومن هنا أهمية الانشغال بتفكيك هذه المطابقة على النحو الذي يسمح بضبط العلاقة بين (القرآني) من جهة، وبين (الاجتماعي/ السياسي) من جهة أخرى؛ وبما يفتح الباب أمام تحرير الواقع من قبضة المتلاعبين به سياسياً باستخدام الدين.

الفصل الأول
الإسلام بين مفهومي الغربة والتجديد

الفصل الأول

الإسلام بين مفهومي الغربة والتجديد

تنسب مدونات الحديث للنبى الكريم صلى الله عليه وسلم قوله: "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريباً، فطوبى للغرباء". وبحسب مفسري الحديث وقارئيه، فإن غربة الإسلام الأولى قد ارتبطت بقلة عدد المؤمنين به عند ابتداء ظهوره؛ وعلى النحو الذي اضطر المسلمين الأوائل الى إخفاء الرسوم والأشكال الخارجية لإسلامهم، بسبب ما يمكن أن يتعرضوا له من المساءلة والإيذاء فى حال إظهارهم لها. والملاحظ أن القرآن نفسه قد رخَّص لهم، ليس مجرد هذا الإخفاء فحسب، بل وأباح لهم أن يعلنوا براءتهم من الدين بالكلية فى حال الإكراه والضرورة "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان". وهنا فإنه إذا كان ثمة من قرأ هذا الحديث النبوي؛ وأعني الشاطبي، قراءةً تعتبر هذا الإخفاء لشكل الإسلام ورسومه نوعاً من الغربة الظاهرة، فإنه يلزم التأكيد على أن ترخيص الله بهذا الإخفاء للرسوم- وإلى حد قبول إعلان البراءة منها كليا فى حال الإضطرار- إنما يكشف عن أن حقيقة الإسلام ومعناه العميق يتجاوزان تلك الرسوم والأشكال الظاهرية. وبالطبع فإنه حين يظل البعض، مع ذلك، يلح على أن غربة الإسلام إنما تتعلق بغياب الشكل والرسم فحسب- وبما يتعارض مع تقريرات الله نفسه الذي أباح غربة الشكل طالما كان الجوهر الحي حاضراً في القلب- فإنه لايفعل إلا أن يكشف عن فهم منغلق للإسلام لا يجاوز حدود "الرسم والحرف" إلى "الجوهر والروح".

وبالطبع فإن ذلك لا يمكن أن يعني أبداً أن الإسلام يمكن أن يحضر كمجرد مضمون أو جوهرٍ روحيٍ فقط من دون أشكال برانية طقسية يتحقق من خلالها هذا الجوهر على نحو ما يقول متصوفة إسقاط التكليف، بقدر ما يعني أن الحضور الحقيقي للإسلام لا يمكن أن يتحقق من خلال الشكل الخارجي الطقسي وحده. ولعل ذلك ما تدل عليه حقيقة أن الترخيص الإلهي بتغييب الشكل، في الغربة الأولى للإسلام، قد نشأ في حال اللزوم والاضطرار، ولم يكن أبداً عن إرادةٍ واختيار. وإذن فالأمر لا يتعلق بما يمكن تصوره من الانحياز للمضمون على حساب الشكل في الإسلام؛ بحسب ما أظهره الصراع القديم بين المتصوفة والفقهاء، بقدر ما هو الإلحاح على وجوب أن يكون الجوهر (الروحي/ العقلي) الكامن حاضراً في معية

الشكل الظاهر. وهنا فإنه يلزم التأكيد على أن هذا الجوهر الكامن للإسلام لا يمكن الوقوف به عند مجرد المضمون الروحي الذي ألح عليه المتصوفة بالذات، بل إنه لابد أن يتسع للمضمون العقلي أيضاً. والحق أن التضافر بين الروحي والعقلي هو ما يمكن أن يفتح الباب أمام جعل الإسلام رسالة "رحمة للعالمين"؛ وذلك من حيث يسمح له هذا الجمع بين الروحي والعقلي بأن يكون من أبواب "التيسير" على الناس- بصرف النظر عن اختلاف الدين والمذهب- وليس الإثقال عليهم بما قد لا يطيقون.

ولعل المرء يلحظ أن الحديث يشير إلى غربة أولى للإسلام، تلحق بها غربة ثانية. وهنا فإنه إذا كان النبي الكريم قد مدح الغربة الأولى الظاهرة (التي يغيب فيها الشكل ويحضر الجوهر)، فإن اعتبار الغربة الثانية (سواء كانت ستأتي في نهاية الزمان أو ستأتي قبلها) ممدوحة أيضاً، لابد أن يجعل منها غربة ظاهرة بالمثل؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ستكون غربة للشكل أيضاً. وبالطبع فإن ذلك يرتبط باستحالة أن يكون النبي مادحاً لغربة روح الإسلام وجوهره؛ لأن غربتهما تمثل إهداراً للإسلام بالكلية. ويعني ذلك أن "الطوبى" ستكون من نصيب أولئك الغرباء الذين يتمسكون بجوهر الإسلام وروحه الحية، ولا يقفون به عند حدود شكله ورسمه؛ سواء كان ذلك في ابتداء الإسلام أو حتى في نهاية الزمان. ولعل ذلك هو الأصل في اتفاق كل المصلحين المسلمين، في القرن التاسع عشر، على إدانة ما اعتبروه غربةً لجوهر الإسلام وروحه الدافعة للترقي.

وإذا كانت غربة الإسلام الأولى تحيل، على هذا النحو، إلى اضطرار المسلمين الأوائل لإخفاء عباداتهم الظاهرة، فإنه لامعنى- مع استقرار هذه العبادات الظاهرة على مدى القرون- إلا أن تكون عودة الإسلام غريبا مرة أخرى مرتبطةً بتغييب جوهره القائم وراء تلك العبادات الظاهرة. والحق أن ذلك ما تؤكده قراءة الشاطبي لهذا الحديث؛ وذلك حين مضى يقول: "ثم استمر تزيُّد الإسلام، واستقام طريقه على مدة حياة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن بعد موته، وأكثر قرن الصحابة رضي الله عنهم، إلى أن نبغت فيهم نوابغ الخروج عن السنة، وأصغوا إلى البدع المضلَّة كبدعة القدر وبدعة الخوارج؛ وهي التي نبه عليها الحديث بقوله: يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان، يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم؛ يعني لا يتفقهون فيه، بل يأخذونه على الظاهر". وإذن فإن عدم التفقه في القرآن، والأخذ بالظاهر منه هو ما يمثل- بحسب فقيه القرن الثامن الهجري الكبير- جوهر الغربة الثانية للإسلام؛ وبما يعنيه ذلك من أن الشاطبي لا يقرأ الغربة الثانية للإسلام على نحوٍ أُخروي؛ وبمعنى أنها تلك التي ستأتي في نهاية الزمان كأحد علامات الساعة، بل بما هي غربة دنيوية ترتبط- في الأساس- بعدم التفقه في القرآن، والأخذ بظاهره.

ومن هنا إمكان المصير إلى أن غربة الإسلام اللاحقة على غربته الأولى، إنما تتعلق بما يجاوز الشكل الظاهر إلى المعنى والجوهر الكامن الذى هو فى حاجة، على الدوام، إلى الاكتناه والكشف. والحق أن غربة الجوهر الكامن هى الأشد وطأة على الإسلام من غربة الشكل، وذلك من حيث ما

بدا من أنه فى حين يتقبل الله من عباده إخفاء رسوم الإسلام الظاهرة، أو حتى البراءة منها كليا فى حال الإضطرار، طالما أن معناه العميق حاضرٌ فى روحهم ووعيهم، فإنه لايمكن أبدا تصور أن يقبل الله تغييب هذا المعنى العميق للإسلام مع استمرار مجرد رسومه وأشكاله. ومن هنا أن الشاطبي قد اعتبر غربة الشكل هي من قبيل "الغربة الظاهرة"؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يميزها- وبمنطق المخالفة- عن غربة أخرى "غير ظاهرة" هي غربة الجوهر لا شك. فإنه إذا كانت الغربة الظاهرة للإسلام تتعلق بتغييب شكله وحرفه الظاهرين، فإن غربته غير الظاهرة لابد أن تتعلق بغياب ما يقوم وراء شكله وحرفه من الجوهر والروح. وإذا ثبت أن الإسلام قد عرف غربة الشكل في السنوات الأولى من الفترة المكية، وقبل أن تتحقق له الهيمنة الكاملة على الجزيرة العربية لاحقاً، فإن غربة الجوهر قد بدأت- فيما يبدو- بعد وفاة النبي الكريم مباشرة؛ وذلك بحسب ما تنطق به عبارة عليّ بن أبي طالب التي خاطب بها أولئك المتصارعين على إرث النبي قائلاً: "ألا إن بليتكم قد عادت كهيئتها يوم بعث الله نبيكم". فإنه لا معنى لما نطق به الإمام إلا أن هيمنة الإسلام الكاملة على الجزيرة العربية تقريباً لم تقدر على إخفاء ما يراه من إهدار مضمونه الجوهري؛ وبما يعنيه ذلك من أنها كانت محض هيمنة لأشكال الإسلام ورسومه؛ حيث بدا وكأن الأمر قد وقف عند حدود مجرد القبول السياسي للإسلام. ومن هنا ما يقطع به الإمام من أن "الجاهلية" التي كان عليها المسلمون يوم بعث الله النبي الكريم أصبحت هي النظام الحاكم لحياة المسلمين بعد وفاته. ومنذ هذه اللحظة، فإنه يبدو- ولسوء الحظ- أن غربة الجوهر والروح هي ما راح يغلب على الإسلام؛ حتى بلغت هذه الغربة ذروتها في عصوره المتأخرة. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان القبول السياسي للإسلام الذي أتاح له تحقيق هيمنته الكاملة للإسلام على الجزيرة العربية قد قضى تماماً على أي إمكانية لغربة الإسلام كأشكالٍ ورسوم، فإن غربة جوهر الإسلام أو روحه قد احتاجت إلى فعلٍ من نوعٍ آخر؛ هو فعل "التجديد المعرفي" الذي يجعل الإسلام قادراً على التفاعل الايجابي مع أسئلة الواقع المستجدة. فإنه لا جدال في أن عجز الإسلام في مواجهة أسئلة الواقع المتغير للناس هو ما يؤسس لغربة جوهره. وإذ لن يكون الإسلام فاعلاً في تلك المواجهة إلا بفعلٍ معرفي يتيح له استعادة جوهره الحي، فإن ذلك يكشف عن الأهمية القصوى لحديث المنسوب إلى النبي من "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"؛ الذي يكتسب دلالته القصوى من إظهار احتياج الإسلام إلى فعل التجديد على نحو متواتر ومفتوح.

- **الإسلام بين الغربة والتجديد:**

يترابط حديثا الغربة والتجديد؛ على النحو الذي يكون فيه أحدهما (وهو حديث الغربة) مؤسساً للآخر (وهو حديث التجديد). وينشأ ذلك عن افتراض أنه لا إمكان للحديث عن التجديد إلا لأن هناك غربة تسبقه وتقتضيه. فإذ

الغربة تحيل إلى شيئٍ ما قد انفصل عن الوضع الذي كان عليه أولاً، ثم حصل أن تعرضٍ هذا الوضع للغياب مع تقادم الزمن، فإن التجديد هو، في جوهره، سعيٌ إلى استرجاع هذا الوضع الأول الذي طاله الغياب. وضمن حدود الاختلاف حول نوع الغربة التي تعرض لها الإسلام، فإنه يمكن التمييز بين تصورٍ تقليديٍ للغربة ساد على مدى القرون حتى مجيئ القرن التاسع عشر الذي شهد ابتداء تبلور تصورٍ آخر مغايرٍ للأول.

فإذ تحققت السيادة للتصور التقليدي للغربة بوصفها "إماتة السنة وإحلال البدعة محلها" منذ القرن الهجري الأول مع عمر ابن عبد العزيز، واستمرت قائمة حتى أظهر الشيخ محمد بن عبد الوهاب دعوته إلى أهل نجد في القرن الثامن عشر، فإن مُجددي القرن التاسع عشر هم الذين سوف يبلورون مفهومها بما هي غربة لجوهرٍ يقوم خلف أشكال الدين ورسومه الظاهرة. وبالطبع فإن كل واحدٍ من هذين التصورين للغربة قد استلزم تصوراً للتجديد يتجاوب معه.

فقد اتخذ التجديد، في حال التصور الأول للغربة، شكل السعي إلى استرجاع الدين على ما كان عليه عند سلف الأمة في القرون الفاضلة التي هي "القرن الذي بُعث فيهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم؛ (والتي هي العصر الأكمل الذي) من المحال أن يكون أهله غير عالمين أو قائلين في هذا الباب (باب التوحيد والدين عموماً) بغير الحق المبين، لأن ضد ذلك إما عدم العلم والقول، وإما اعتقاد نقيض الحق وقول خلاف الصدق، وكلاهما مُمتنع"؛ وبما يعنيه ذلك من أن تصور كونهم غير عالمين أو قائلين بخلاف الحق هو- بحسب ابن تيمية- من المستحيل عقلاً. والمهم هنا هو ما يبدو من أن العصر الفاضل لا يقتصر على القرن الذي بُعث فيه النبي، بل إنه يتسع ليسوعب البعض من أهل القرون اللاحقة الذين أكملوا ما عساه أن يكون قد فات على النبي بيانه. فإنه إذا جاز أن يتوهم أحدهم "أن لا يكون بيان هذا الباب (يعني الدين والتوحيد) قد وقع من الرسول على غاية التمام، ثم إذا كان قد وقع ذلك (أي عدم البيان) منه فعلاً، فمن المُحال أن خير أمة وأفضل قرونها قصَّروا في هذا الباب زائدين فيه أو ناقصين عنه". ويؤسس ابن تيمية هذه الاستحالة على أنه "إذا كانت النفوس الصحيحة ليست إلى شيئٍ أشوق منها إلى معرفة هذا الأمر (الدين عموماً)، وهذا أمرٌ معروف بالفطرة الوجدية، فكيف يُتصور مع هذا المقتضى الذي هو من أقوى المقتضيات، أن يتخلف عنه مقتضاه في هؤلاء السادة في مجموع عصورهم. هذا لا يكاد يقع في أبلد الخلق وأشدهم إعراضاً عن الله، وأعظمهم إكباباً على طلب الدنيا والغفلة عن ذكر الله؛ فكيف يقع في أولئك السادة". وهكذا يؤسس ابن تيمية سلطة السلف- التي سيوظفها ابن عبد الوهاب في بناء صرح دعوته- ليس فقط على استحالة أن يكونوا "غير عالمين أو قائلين في أمر التوحيد والدين بغير الحق المبين"، بل- وهو الأهم- على دورهم في بيان ما يمكن أن يكون قد فات على النبي بيانه من أمر الدين؛ وبما يحيل إليه ذلك من التعالي بهم إلى المقام الذي يكونون فيه أصحاب دورٍ في بناء الدين، موازٍ لدور النبي. وبالطبع فإن القداسة المحيطة بالنبي سوف

تلحق، على نحوٍ آلي، بهؤلاء الذين جرى اعتبارهم أصحاب دورٍ في الدين يوازي دوره. وعلى أي الأحوال، فإن هذه القرون الفاضلة سوف تتحول إلى نموذجٍ معياري؛ وبحيث ستجري إدانة كل ما يأتي بعده باعتباره انحرافاً عنه. وهنا يلزم التأكيد على أن تصور الأصل الذي يؤسس لما يتصف به العصر الأكمل من الفضل قد ترك تأثيراً ملحوظاً على الطبيعة الغالبة على تصور الشريعة؛ وبما يؤدي إليه ذلك من إن دلالة مفهوم الشريعة هي مجرد فرعٍ عن تصورات كبرى منها ما يتعلق بكيفية تصور الإسلام والدين، على العموم من جهة، ومنها ما يختص بالأصل المؤسس لأفضلية العصر الأكمل من جهة أخرى.

والمُلاحظ أن ابن تيمية سوف يربط أفضلية العصر الأكمل بالصورة التي رسمها لسلوك أهله، أو ما هم عليه من "الخير والفضل والنفوس الصحيحة". وبصرف النظر عن أن هذه الصورة هي أقرب ما تكون إلى الصورة المؤولة التي تنبني على إسكات ونفي كل ما يخلخل مثاليتها، فإنه يبقى أنها لم ترجع بأصل الفضل إلى شروطٍ موضوعية تتعلق بقدرة أهل العصر على إنتاج فهمٍ للإسلام جعله قادراً على التجاوب الفعَّال مع ظروف العمران السائد على تباين أحواله، بقدر ما تعود به إلى الفضائل الخلقية الذاتية للأفراد؛ وبما يعنيه ذلك من ارتكانه في تعيين الفضل إلى ما هو ذاتي، وبحيث لا يرى إلى أي أسسٍ موضوعية يتقوَّم بها هذا الفضل. وبالطبع فإن ذلك يعني أن علامة الخروج من هذه العصور الفاضلة هي ما سيحصل من الانحراف في أخلاقيات أهل العصور اللاحقة، الذين لابد أنهم قد أصبحوا- على قوله- من "أهل الشر والسوء والنفوس الخبيثة". وليس من شك في أن تصور الفساد حاصلاً عن انحراف أخلاق الناس سوف يجعل الصلاح مربوطاً بوجوب الضبط الأخلاقي للناس؛ وبما ينعكس على تصور طبيعة الشريعة. حيث الشريعة لابد أن تتحول- ليكون ممكناً أن تحقق غاية الضبط- إلى جملة قواعد آمرة لها سمتي الإلزام والزجر.

وعلى العكس من ذلك، فإن جعل الفضل في أخلاق الناس هو الذي يرتبط بأفضلية العصر الأول التي نشأت أصلاً عن عوامل موضوعية تتعلق بما كان عليه الإسلام من قدرة على التجاوب مع مصالح الناس وضروراتهم الحياتية؛ على النحو الذي لا يضعهم في الحرج الذي يكونون معه مضطرين لارتكاب ما يبعدهم عن مقتضيات الدين، سوف يؤول إلى تبلور تصورٍ مغاير لطبيعة الشريعة. فإن كون الغاية هي جعل الدين متجاوباً مع مصالح الناس وضروراتهم سوف يؤول إلى تصور الشريعة على النحو الذي تكون معه إطاراً جامعاً للمبادئ والقيم الكبرى التي توجه القواعد الحاكمة للظروف المتغيرة لاجتماع الناس.

وتبعاً لهذا التصور فإن التجديد، هنا، كان يمثل رفضاً لكل ما جرى من التطورات اللاحقة على هذه القرون الفاضلة والتي أعقبت خروج الإسلام والمسلمين من جزيرة العرب بالذات، ومحاولة استرجاع ما كان قائماً في هذه القرون الفاضلة بما هو أصلٌ قائم مكتمل وثابت في الماضي/ المثالي؛ وبما ينطوي عليه ذلك من عدم التعامل مع هذا الأصل على أنه

مجرد وضعٍ مشروط بطبائع العمران القائمة في هذه القرون. وبالطبع فإن ذلك يؤشر على أن جوهر التجديد هو أقرب ما يكون إلى الاقصاء لما يُعد من قبيل الدخيل، وليس الاحتواء لما يفرضه منطق التغيير؛ حيث الاحتواء يستلزم تصوراً للأصل لا يكون فيه وضعاً تحقق واكتمل في الماضي، بل يكون ابتداءاً من انفتاحه على العقل والواقع- وإلى حد دخولهما معاً في تركيبه- بناءاً ديناميكياً يتسع لكل ما ينشأ من تطوراتٍ مستجدة. ولعل هذا التصور المنفتح للأصل هو ما غلب، نسبياً، على تجديد جُل مفكري القرن التاسع عشر بالذات.

ومن هنا- لا محالة- إمكان التمييز ضمن فعل التجديد بين ما يمكن القول أنه التجديد "استرجاعاً"، والتجديد "إبداعاً". وقد ارتبط كل واحدٍ من هذين النوعين من التجديد بنمط العمران الذي تبلور في إطاره؛ وبمعنى أنه إذا كان التجديد "استرجاعاً" قد تبلور في إطار نمط العمران البدوي الذي غلب على جزيرة العرب، فإن التجديد "إبداعاً" قد تبلور في إطار نمط العمران الحضري الذي عرفته مراكز الحضارة في مصر وتونس والشام بالذات. وإذ يحيل ذلك إلى دخول نمط العمران السائد في تركيب فعل "التجديد" الديني؛ وإلى الحد الذي يكون فيه الواحد منهما مُحدداً للآخر، فإن ذلك يعني استحالة إحلال الواحد من نوعي التجديد محل الآخر. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن أوضاع الناس، ضمن العمران البدوي، لا تتغير، بل تبقى ثابتةً تقريباً؛ وبالتالي فإنها لا تكون في حاجة إلى تقليب النظر في الدين ليتناسب مع أي مستجدات تلحق بها، بل إن ثباتها يجعل الموقف من الدين لا يجاوز مجرد العمل على استرجاعه بنفس الهيئة التي كان عليها عند بعثته الأولى داخل ذات الإطار العمراني تقريباً. وعلى العكس من ذلك تماماً، فإن أوضاع الناس تكون خاضعة للتحوُّل في إطار العمران الحضري؛ وعلى النحو الذي يقتضي وجوب التفكير في الدين من أجل أن يتجاوب مع المستجدات التي تطرأ في الواقع. ومن هنا ما يحصل من أن التجديد، ضمن هذا العمران، يكون "إبداعاً"، وليس "استرجاعاً". وبالطبع فإن ذلك يعني استحالة أن يحل تجديد "محمد بن عبد الوهاب"- الذي تبلور في إطار العمران البدوي السائد في نجد وما حولها في القرن الثامن عشر- محل تجديد "محمد عبده" الذي يرتبط بسياق العمران الحضري المصري.

ولعل ذلك، لا سواه، هو ما يقف وراء ما مضى إليه السيد رشيد رضا من التمييز بين ضربين من التجديد؛ يتميز أحدهما بما لاحظه من أنه "إنما كان المجددون يُبعثون بحسب الحاجة لما أبلى الناس من لباس الدين"، وأما ثانيهما فإنه قد ارتبط باشتداد "الحاجة إلى تجديد الحياة في البلدان المتخلفة عن المتقدمة، مما لا ينهض بمثله المجددون القدماء بوسائلهم القديمة". وبخصوص الأول، فإنه إذا كان اللباس يدل بطبيعته على ما يكون قائماً في الخارج، وأن ما يقوم في الخارج من الدين ينحصر في جانبه التعبُّدي الطقسي، فإنه يمكن التمثيل- على هذا النوع من التجديد الخارجي- بنموذج الشيخ محمد ابن عبد الوهاب؛ مجدد الجزيرة العربية في القرن الثامن عشر، لأن جوهر دعوته التجديدية لم يجاوز حدود هذا البُعد التعبُّدي والطقسي في الإسلام. ولقد كان ذلك إلى الحد الذي يجوز معه

القول بأن جوهر الدعوة الوهابية يقوم فيما يمكن القول أنه "توحيد العبادة". فإن "التوحيد هو إفراد الله بالعبادة، وهو دين الرسل الذين أرسلهم الله إلى عباده. فأولهم نوح عليه السلام أرسله الله إلى قومه لما غلوا في الصالحين ودًّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر. وآخر الرسل محمد صلى الله عليه وسلم؛ وهو الذي كسر صور هؤلاء الصالحين، أرسله الله إلى أناسٍ يتعبدون ويحجون ويتصدقون ويذكرون الله كثيراً، ولكنهم يجعلون بعض المخلوقات وسائط بينهم وبين الله، ويقولون نريد منهم التقرُّب إلى الله، ونريد شفاعتهم عنده، مثل الملائكة وعيسى ومريم، وأناس غيرهم من الصالحين، فبعث الله إليهم محمداً صلى الله عليه وسلم يجدد لهم دين أبيهم ابراهيم عليه السلام، ويخبرهم أن هذا التقرُّب والاعتقاد محض حق الله، لا يصلح منه شيئ لا لمَلَكٍ مُقرَّب، ولا نبي مُرسل، فضلاً عن غيرهما، وإلا فهؤلاء المشركون مقرون يشهدون أن الله هو الخالق الرازق وحده لا شريك له، وأنه لا يرزق إلا هو، ولا يُحيي ولا يميت إلا هو، ولا يدبر الأمر إلا هو، وأن جميع السماوات السبع ومن فيهن، والأرضين ومن فيهن كلهم عبيده وتحت تصرفه وقهره". وإذ فإن ما يتميز به المسلم عن غيره هو "توحيد الألوهية" أو العبادة، وليس "توحيد الربوبية" الذي يقر به المشركون أنفسهم، على قول ابن عبد الوهاب. وقد استفاد ابن عبد الوهاب هذا التمييز بين ضربين من التوحيد من ابن تيمية بالتحديد؛ أحدهما هو توحيد الربوبية وهو الاعتقاد بأن الله هو وحده الرب والخالق والمحيي والمميت والرازق والمدبر، وهذا التوحيد لا ثواب ولا عقاب عليه، وهو مما لم تأت به الرسل، لأنه قد أقر به الناس كافة ـ بالفطرة ـ مؤمنهم وكافرهم، وثانيهما هو توحيد الألوهية وهو المعوّل عليه والذي جاءت به الرسل، وهو اعتقاد أنه لا إله إلا الله، ويعني ذلك صرف جميع العبادات من الدعاء والسجود والنذر والطواف والحلف ونحو ذلك إلى الله دون سواه من صنم أو قبر. ومن هنا أن تجديد عبد الوهاب أو إحيائيته لا تجاوز حدود تنقية العبادة مما لابسها من الشوائب التي داخلتها، وأدخلتها في دائرة الشرك. وليس من شكٍ فيما يعنيه ذلك من أن أمر التجديد لا يتجاوز- عند ابن عبد الوهاب- حدود اللباس الخارجي للدين.

والحق أن ذلك يرتبط بأن تصور ابن عبد الوهاب للإسلام- والدين عموماً- يختزله في مجرد جانبه "التعبُّدي" فقط؛ وبما يؤول إليه ذلك من اعتبار العبادة هي غاية الدين. وليس من شكٍ فيما يعنيه ذلك من وجوب استرجاعها على نفس الهيئة التي كانت عليها وقت نزول الدين في أول عهده. وفي المقابل، فإن تصور الإسلام، والدين عموماً، على أن له- زيادة على جوانبه التعبُّدية- رسالة حضارية تتمثل في الارتقاء بالناس من حالٍ أدنى في الوجود (الاجتماعي والتاريخي والروحي) إلى حالٍ أرقى، سوف يجعل من هذا الارتقاء غاية بذاتها لابد من السعي وراءها؛ وبما يعنيه ذلك من ضرورة أن يكون الإسلام موضوعاً لتفكيرٍ خلّاق لكي يتجاوب مع ضرورات الترقي الدائم في المدنية. إن التباين بين هذين التصورين (التعبُّدي والحضاري) للإسلام هو ما يحدد التباين بين مسارين؛ يكون التجديد في أحدهما (وهو التعبُّدي) إبعاداً لما هو زائد على ما كانت عليه العبادة في هيئتها الأولى، وأما في الثاني (وهو الحضاري) فإنه يكون إدراكاً لما هو

كامن في الدين من ممكنات يقدر بها على الاستجابة للمستجدات الحاصلة في سيرورة الترقي.

وإذ يبدو- والحال كذلك- أن الأمر عند ابن عبد الوهاب لا يتعلق بترقية العمران، بل بتنقية العبادة فإنه يترتب على ذلك أن يكون الإقصاء والنبذ هو الآلية الأكثر اشتغالاً عنده؛ حيث يتعلق الأمر ببدعٍ شركية قد داخلت الطقس العبادي، ولابد من إعلان البراءة والتطهُّر منها. ولعله يجوز التأكيد هنا على أن طبيعة العمران الغالب على نجد- التي نشأ فيها الشيخ محمد ابن عبد الوهاب- هي التي فرضت عليه أن يبلور تجديده على النحو الذي جاء عليه فعلاً. فإذ يكاد تجديد ابن عبد الوهاب أن يدور بأسره حول ما يمكن القول أنه البراءة من عبادة الآباء وتقديسهم، فإن هذه العبادة تعد تقريباً من لوازم العمران البدوي الذي كان يغلب على شبة جزيرة العرب وقت ظهور ابن عبد الوهاب. وينشأ ذلك عن حقيقة إن غلبة الرابطة الطبيعية (أو رابطة الدم) على هذا العمران لابد أن تؤدي إلى المركزية المطلقة للأبوية ابتداءاً من أن الأب هو المركز الرئيس لهذه الرابطة؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب أمام عبادة الأباء وتقديسهم. وقد تفيد الإشارة هنا إلى أن مركزية الأبوية ضمن هذا العمران تبلغ حد أن العرب قد وضعوا لها علماً قائماً بنفسه هو علم الأنساب الذي يبدو أن النبي نفسه قد أوصى به؛ وذلك بما يُنسب إليه قوله: "تعلَّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم؛ حيث إن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يصيبهم ضيمٌ أو هلَكة". والحق أن المناصرة والنعرة التي هي ثمرة الانتساب إلى الآباء، هي مما لا يُستغنى عنه للحياة في البادية؛ إما من أجل المدافعة صداً لغارات المتلصصين، حيث "لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسبٍ واحد، لأنهم بذلك يُخشى جانبهم وتشتد شوكتهم"، وإما من أجل الإغارة والقنص، حيث "إن رزقهم في ظلال رماحهم". ويعني ذلك- من دون أدنى شك- أن الأبوية هي من أهم لوازم العمران البدوي؛ وعلى النحو الذي يقدر على تفسير تحولها داخله إلى عبادة.

ولقد بدا أن العزلة القاسية لشبه جزيرة العرب قد ساعدت على استمرار قيام العمران البدوي على نفس الحال التي كان عليها وقت ابتعاث النبي محمد بالإسلام لأول مرة. ومن هنا ما لاحظه أحد معاصري ابن عبد الوهاب وكاتب تاريخه، من إن "أكثر المسلمين- في مطلع القرن الثاني عشر الهجري- قد ارتكسوا في الشرك، وارتدَّوا إلى الجاهلية، وانطفأ في نفوسهم نور الهدى، لغلبة الجهل عليهم، واستعلاء ذوي الأهواء والضلال، فنبذوا كتاب الله تعالى وراء ظهورهم، واتَّبعوا ما وجدوا عليه آباءهم من الضلالة، وقد ظنوا أن آباءهم أدرى بالحق، وأعلم بطريق الصواب، فعدلوا إلى عبادة الأولياء والصالحين، أمواتهم وأحيائهم، يستغيثون بهم في النوازل، ويستعينونهم على قضاء الحاجات وتفريج الشدائد". وحين يدرك المرء أن ابن عبد الوهاب يرد الضلالة التي وجد عليها "أكثر المسلمين في مطلع القرن الثاني عشر" إلى اتِّباعهم ما عليه الآباء، فإن ذلك ما يكشف عن كونه يدير تفكيره بمنطق التكرار والمماثلة؛ وبمعنى أنه يراهم على

نفس الحال التي كان عليها السابقون ممن وصفهم القرآن بأنهم كانوا يردون على خطاب الأنبياء لهم بطاعة وحي السماء بالقول: "إنَّا وجدنا آباءنا على أمة وإنَّا على آثارهم مهتدون". ولعل ابن عبد الوهاب كان يسعى- عبر الارتداد بأهل نجد إلى نفس ما كان عليه عرب الجاهلية قبل الإسلام- إلى بناء سلطته الخاصة، لأنه إذ يرتد بمن يخاطبهم إلى مقام المشركين الذين خاطبهم النبي بالوحي، لم يكن يفعل إلا أن يحل نفسه في مقام من يستأنف مهمة صاحب الوحي مع أهل نجد في عصره. ولسوء الحظ فإنه كان بذلك يدشن تقليداً سوف يسرف في توظيفه منظّرو جماعات الإسلام السياسي الذين سيؤسسون سرديتهم على تأكيد ارتكاس المسلمين إلى حال الجاهلية الأولى، لينتزعوا لأنفسهم سلطة صاحب الوحي. والحق أن القراءة المدققة لخطاب ابن عبد الوهاب تكشف عن استمرار اشتغال ثوابت ومقولات خطابه، وبنفس ترتيب علائقها ضمن خطاب الإسلام السياسي. فإن مقولات الجاهلية والتكفير في مقابل التوحيد وحاكمية الشريعة وغيرها مما صكه ابن عبد الوهاب سوف تكون هي الأصول المؤسِسة لسردية الإسلام السياسي اللاحقة.

وفضلاً عن الأبوية، فإن هذا العمران قد ارتبط بطرائق في التفكير والسلوك والتعبُّد تنشأ عن حقيقة أنه يفرض على كل شيئ فيه أن يأخذ طابعاً خارجياً محضاً؛ حيث إن حياة الناس تكون في قبضة قوى خارجية عاتية، لا سيطرة لأحدٍ عليها. ولقد كان ذلك هو ما أدركه ابن خلدون حين مضى يؤكد على أن ما "اختُص به (البدو) من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن، حملتهم عليها الضرورة التي عيَّنت لهم تلك القسمة"؛ وبما تحمله دلالة مفردتي "الضرورة" و"القسمة" من معنى يقترب من "القدَر" الخارجي الذي لا سيطرة لأحدٍ عليه. وبالطبع فإن ذلك هو ما يقف وراء حقيقة أن كل شيئٍ في العمران البدوي، بما فيه الدين، إنما يجري اعتباره من جهة بُعده الخارجي فقط؛ وبما يعنيه ذلك من أنه إذا كان فساد الدين لا يتجاوز رسومه الخارجية، فإن صلاحه لن يتعدى تلك الرسوم أيضاً. وإذ يتعلق الأمر- والحال كذلك- بما يقبل الأداء الخارجي من رسوم الدين وطقوسه، فإن ذلك سوف يؤدي إلى بروز متلازمتين؛ تتعلق أولاهما بحضور الشريعة كمحض نظامٍ قانوني، لا قيمي، وأما الثانية فإنها تتعلق بالمركزية المطلقة للسلطة في هذا النظام؛ لأنها هي التي سيكون منوطاً بها، ليس فقط أن تفرض ما جرى الاصطلاح على أنه الشريعة الظاهرة، التي تعني حضورها كمجرد نظامٍ قانوني محدد، على المجتمع، بل وأن تراقب خضوعه الصارم لأحكامها أيضاً.

وهنا يلزم التأكيد على أن طغيان متلازمي (السلطة والشريعة كنظام قانوني) على أي تفكيرٍ في الإسلام، سوف يكون مؤشراً على اختزال الإسلام- ضمن هذا التفكير- في مجرد أبعاده الخارجية ورسومه الظاهرة. ولسوف يكون هذا الاختزال- الذي سيلقي بالإسلام في هاوية الإفقار والعنف- هو المصير البائس الذي سينتهي إليه الإسلام مع الفصائل الحركية والجهادية التي راح يتعاظم تأثيرها على ساحته، على مدى النصف الثاني من القرن العشرين وحتى الآن. والحق أن ترابط هاتين

المتلازمتين يبلغ حد استحالة انفكاك الواحدة منهما عن الأخرى. وهنا فإن الطابع الخارجي (البراني) للتفكير في الإسلام هو ما يؤسس لهذا التلازم غير القابل للانفكاك؛ حيث إن خارجية السلطة (بمعنى عدم قيامها على مبدأ الرضا والقبول الطوعي) يجعلها في حاجة إلى ما تسند عليه مبرر وجودها، والذي لن يكون شيئاً إلا قيامها على تطبيق الشريعة التي لن يكون مطلوباً منها، بدورها، إلا أن تحضر كمجرد إطارٍ خارجي ملموس تؤسس عليه هذه السلطة مشروعيتها. وغنيٌّ عن البيان أن الدولة السعودية الراهنة تكاد أن تكون هي النموذج المُحقق لهذا التلازم بين السلطة والشريعة. ولسوء الحظ، فإنه ليس بالإمكان إنكار برانية كل من السلطة والشريعة في هذا النموذج. فسلطة العائلة- ضمن هذا النموذج- ليست قائمة على الرضا الطوعي، بل على مجرد الفرض القسري لنفسها بالغلبة على الجمهور، وبدورها فإن الشريعة ليست إلا مجرد الإطار الخارجي الذي تتكأ عليه هذه السلطة في تبرير حضورها المطلق.

ولعل مركزية ما هو خارجي، ضمن سياق العمران البدوي، تتبدى في حقيقة أنه يبقى على حاله، من دون أن يطاله أي تغيير، ما لم يدخل عليه طارئٌ من خارجه. ولقد كان ذلك هو ما جعل الأمر يبدو للشيخ ابن عبد الوهاب وكأن كل أهل نجد تقريباً قد عادوا إلى نفس ما كان عليه الأعراب في الجاهلية الأولى. لكنه يلزم التأكيد هنا على أن ما بدا لابن عبد الوهاب وكأنها عودتهم للجاهلية لم يكن اختياراً لهم، بقدر ما كان من تداعيات استمرار قيام العمران البدوي الذي لابد أن يفرض على أصحابه تلك الحال من السلوك والتعبُّد. فإذ يتمحور العمران البدوي- بحسب ما يكشف عنه ابن خلدون- حول مفهوم العصبية القبليّة التي تحيل إلى السطوة الغالبة لقيم القوة والتقليد والاتباع والتأسي بالكبراء، والتوسُّل بهم كوسطاء، فإن ذلك بعينه هو ما أدرك الشيخ ابن عبد الوهاب غلبته على ممارسات أهل نجد في عصره. ومن هنا أن ما تبيَّنه هذا الشيخ عند أهل نجد "من مسائل الجاهلية" المائة يكاد بأسره أن يتوزَّع على منظومة القيم الغالبة على العمران البدوي من قبيل القوة والتقليد والاتباع والتوسُّل بالكبراء وغيرها. فهم يتوسلون بالوسائط في الدعاء والعبادة، ويقلدون في الدين والاجتماع، ويحتجون بما كان عليه الآباء بلا دليل، ويعتبرون عدم الانقياد لوليّ الأمر فضيلة؛ وهي الأمور التي تكاد- فضلاً عن الطابع الخارجي المحض لها- أن تكون جميعاً من لوزام عمران البداوة.

وإذا كان ابن خلدون قد كشف، فيما سلف، عن أن ما يؤسس لهذه المنظومة البدوية هو "اعتياد أهلها الشظف وخشونة العيش...(الذي يتولَّد عنه) خُلق التوحُّش الذي يجعلهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرياسة؛ فقلما تجتمع أهواؤهم"، فإنه قد رتب على ذلك "أن العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثرٍ عظيم من الدين على الجملة"؛ وبما يعنيه ذلك من جوهرية الدين في الخروج بالعرب من خُلق التوحُّش/ الطبيعي إلى التهذُّب بالمُلك/ المدني. إذ الحق أن مفهوم "المُلك" يحمل عند ابن خلدون دلالة حضارية، تتجاوز به مجرد دلالته السياسية الضيقة إلى دلالةٍ

أوسع تشير إلى انتقاله بالبشر من حال الاجتماع الحيواني/ الهمجي إلى الاجتماع التأنُّسي/ المدني. وإنما "يصيرون إليها (أي حال المدنية) بعد انقلاب طباعهم، وتبدُّلها بصبغة دينية تمحو منهم (حال الاجتماع الجاهلي/ الوحشي)، وتجعل الوازع لهم من أنفسهم، وتحملهم على دفاع الناس بعضهم عن بعض، واعتبر ذلك بدولتهم في الملة، لما شيد لهم الدين السياسة بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عَظم حينئذ ملكهم وقوى سلطانهم".

وابتداءاً من أن الدين- والحال كذلك- هو الذي شيَّد للعرب السياسة بالشريعة وأحكامها، فإن ذلك قد يكون هو ما حدا بابن عبد الوهاب إلى إدراك أنه لا سبيل إلى إخراج أهل الجزيرة العربية في عصره مما هم عليه من حال الاجتماع شبه الجاهلي- الذي تفرضه طبائع العمران البدوي- إلا بإسلام العصور الأولى المفضَّلة، الذي يلزم فرضه عليهم ولو على نحو قسري؛ وبما يحيل إليه ذلك من المركزية المطلقة للشريعة والسياسة. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الوهابية هي من قبيل التجديد الذي فرضته طبائع العمران البدوي، ومن دون أن تكون قابلةً للفهم- أو الاشتغال- خارج شروط هذا العمران أبداً. وترتيباً على ذلك، فإنه يمكن القطع بأن دعوة ابن عبد الوهاب إنما تحيل إلى نوعٍ من التجديد الذي يختلف بالكلية عن ذلك الذي ستعرفه لاحقاً مراكز العمران الحضري في مصر وتونس والشام التي كانت تعيش تجربة الانفتاح على حضارة أوروبا التي حالت العزلة دون أن تتعرض جزيرة العرب لرياحها العاتية.

ولعله يمكن القول بأن ابن خلدون سوف يواصل إضاءة خطاب ابن عبد الوهاب من خلال فكرته القاضية بأن "الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"، التي يجوز الادعاء بأنها قد وجدت أحد أظهر تحققاتها عند الشيخ ابن عبد الوهاب. وإذا كان ابن خلدون يبرر احتياج الدين للعصبية بحقيقة "أن كل أمر تُحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كما مر (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه)، وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن تُخرق له العادة في الغُلب بغير عصبية"، فإن ابن عبد الوهاب قد سعى وراء هذه العصبية، ووجدها في شوكة آل سعود الذين لابد أنهم كانوا، بدورهم، يفكرون بما قطع به ابن خلدون من أن "العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثرٍ عظيم من الدين على الجملة". وهكذا فإن الرجل قد أدرك أن ما يبتغي من رد أعراب نجد إلى الدين لن يكون ممكناً إلا من خلال عصبية ذات شوكة تسنده وتؤازر دعوته. ومن هنا أنه قد راح- في استعادة لما فعل النبي من عرض نفسه على كبراء القبائل وسادتهم- يعرض نفسه ودعوته على أهل العصبيات المتغلبة في نجد حتى انتهى به الأمر إلى التحالف مع آل سعود الذين بدا أنهم قد أدركوا أن توسيع مُلكهم ليس ممكناً إلا من خلال دعوة ابن عبد الوهاب الدينية. وبالطبع فإن ذلك هو ما سيؤسس لمركزية حضور السلطة في بناء الدعوة الوهابية، على أن يكون معلوماً أن السلطة أو المُلك عند ابن عبد الوهاب ليس مقصوداً بدلالته الحضارية كما كان عند ابن خلدون، بل بمحض دلالته السياسية. فإن دلالة

المُلك عنده ليست المساعدة على الارتقاء بالاجتماع، بل إنجاز مجرد الإخضاع بالمعنى الديني؛ مع الوعي الحاد بأن تحقيق الإخضاع الديني لن يكون ممكناً من دون أن يكون مصحوباً بالإخضاع السياسي.

وهنا يلزم التنويه بأن الاستدعاء اللاحق لمركزية السلطة أو المُلك من جانب حركات الإسلام السياسي سيكون مؤشراً على أنها لا تفكر فيما تبتغي من التغيير خارج شروط العمران البدوي التي كان ابن عبد الوهاب يفكر داخلها. وإذ يبدو- والحال كذلك- أن تفكير هذه الحركات في الإسلام مشروطٌ بظروف نمطٍ بعينه من العمران، فإن المأزق الذي تقع فيه يأتي من سعيها العنيف لفرض هذا النوع من التفكير المشروط على نوعٍ آخر من العمران الحضري المغاير. والمهم أن ما يقف وراء هذا التفكير كله هو اختزال الإسلام في مجرد جانبه التعبّدي؛ وبما جعل الأمر يقتصر على تجديد ما أبلى الناس من لباس الدين الذي يعد هو المسئول عن الحضور المركزي للسلطة ضمن هذا النوع من التجديد. إذ لا شيئ بقادرٍ على إعادة إلباس الناس ما أبلوه من لباس الدين إلا قبضة السياسة وسلطتها الباطشة.

وأما في القرن التاسع عشر، فإن الأمر قد راح يتعلق بما بلى من جوهر الدين على النحو الذي جعله غير قادر على التجاوب مع معطيات المدنية الحديثة، وليس ما بلى من لباسه الخارجي فقط. وقد ارتبط ذلك بما حصل من تطورات هامة تتمثل، وبالذات، في بروز أوروبا الحديثة كقوة مهيمنة؛ حيث "اتسعت بذلك مسافة الخلف بين الشعوب في العلم والعمل ووسائلهما، واشتدت الحاجة إلى تجديد الحياة في (البلدان) المتخلفة منها عن المتقدمة، ولا ينهض بمثله أمثال أولئك المجددين القدماء بالوسائل القديمة وحدها". وإذن فإنه الانتقال من تجديد ما بليَّ من لباس الدين إلى ضرورة تجديد الحياة في البلدان المتخلفة التي أصبحت المجتمعات الإسلامية جزءاً منها. وإذ كان تجديد الدين ينصرف عند الأقدمين إلى تطهيره من كل ما جرى النظر إليه على أنه دخيلٌ عليه، فإن تجديد الحياة في المجتمعات المتخلفة، عند مجددي القرن التاسع عشر، قد فرض ضرورة الامساك بالجوهر الحي للدين على النحو الذي يجعله قادراً على استيعاب كل تطورات المدنية الحديثة، وليس مجرد تجديد لباسه الخارجي. وهكذا فإن الوعي بتخلف ظروف الحياة في المجتمعات الإسلامية بالنسبة إلى المجتمعات الأوروبية المتقدمة في المدنية، قد فرض الانتقال من تصور الغربة بما هي غربة اللباس الخارجي للدين إلى تصورها غربة لجوهره. وبالطبع فإن ذلك يعني أن مفهوم الغربة- والتجديد بالتالي- يتحول بحسب تحولات الواقع الذي يعيش فيه المسلمون. فإذا ما تعلق الأمر بواقعٍ لم يدرك فيه المسلمون التفوق في المدنية الذي حققه غيرهم عليهم، فإن تجديد ما بليَّ من لباس الدين (الخارجي) كان هو جوهر الانشغال، وأما حين أدركوا التفوق الحضاري لخصوم الأمس (من الأوروبيين) عليهم في القرن التاسع عشر فإنه قد بدا لهم أن ما يحتاج إلى التجديد في الدين هو جوهره الراقد تحت لباسه؛ وذلك لكي يتجاوب مع التحدي الذي يفرضه واقع تخلفهم بالقياس لغيرهم. وتبعاً لذلك، فإنه يجوز

القول- بعبارة أخرى- بأنه إذا كان معنى الإصلاح قد انصرف، في مراكز العمران الحضري، إلى تجديد التفكير في الإسلام، فإن الإصلاح الذي تبلور في مركز العمران البدوي قد انشغل- في المقابل- باسترجاع إسلامٍ تعبُّدي لا مجال فيه لأي تفكيرٍ أصلاً.

والحق أن نوع العمران لا يعيّن فقط نمط التجديد المطلوب، بل إنه يحدد أيضاً نوع الغربة التي تصيب الإسلام. ففي سياق العمران البدوي يبلى الدين ويغترب لابتعاد الناس عنه لما يفرضه عليهم هذا العمران من أنماط سلوكٍ وتعبُّد تبعدهم عن الممارسة المعيارية للدين، ومن دون أن يكون أن يكون الأمر متعلقاً بوجود فجوة بين ما يعتقد فيه الناس وبين واقعهم بسبب ما يلحق به من تطورات تحتاج إلى تجديد ما يعتقدون فيه. وأما ضمن العمران الحضري، فإن الدين يبلى، لا لابتعاد الناس عنه، بل للفجوة التي تنشأ بين ما يفرضه تطور الواقع وبين ما يعتقد فيه الناس على النحو الذي يستلزم ضرورة تجديده لكي يصبح قادراً على التجاوب مع تحولات الواقع المتغير. وهكذا فإن غربة الدين تكون في العمران البدوي نكوصاً إلى الجاهلية على النحو الذي يجعلها نوعاً من "الكفر"، وأما في العمران الحضري فإنها ترتبط بغلبة "الجمود والتقليد" على التعامل مع الدين. وفيما يكون القضاء على هذه الغربة مرتبطاً، في العمران البدوي، بضبط الناس وردهم إلى الممارسة المعيارية للدين طوعاً أو كرهاً، فإنه يكون في العمران الحضري مرتبطاً بتجديد التفكير فيه.

وغنيٌّ عن البيان أنه فيما يكون ضبط الناس وردهم إلى الممارسة المعيارية للدين عملاً سلطوياً يحتاج إلى عصبية وشوكة، فإن تجديد التفكير في الدين هو عملٌ عقلي يحتاج إلى وعيٍ وفهم. وإذ يبدو- والحال كذلك- أن التجديد في إطار العمران البدوي يكون عملاً "سلطوياً" في جوهره، بينما يكون في إطار العمران الحضري عملاً "عقلياً"، فإن ذلك هو ما يقف وراء التباين بين مسارين للتجديد بدت الشريعة في أحدهما نظاماً "قانونياً" معيارياً يلزم أن تكون هناك سلطة تقوم على تطبيقه، بينما تبدو في الآخر "نظاماً قيمياً" يلزم أن يكون هو المحدد لأحكامها وإجراءاتها؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب أن تكون موضوعاً لتفكيرٍ مفتوح.

وكمثال على وجوب تجديد التفكير في الدين في إطار العمران الحضري، فإنه يمكن التنويه بما صار إليه الكواكبي (وهو من رواد الإصلاح الحضري) من "إنَّا كنا أرقى من الغرب علماً فنظاماً فقوة، فكنا له أسياداً! ثم جاء حينٌ من الدهر لحق بنا الغرب فصارت مزاحمة الحياة بيننا سجالاً: إن فُقناه ثروة فاقنا باجتماع كلمته. ثم جاء الزمن الأخير ترقى فيه الغرب علماً فنظاماً فقوة، وانضم إلى ذلك، أولاً: قوة اجتماعه شعوباً كثيرة. ثانياً: قوة البارود حيث أبطل الشجاعة. ثالثاً: قوة كشفه أسرار الكيمياء والميكانيك. رابعاً: قوة الفحم الذي أهدته له الطبيعة. خامساً: قوة النشاط بكسر قيود الاستبداد. سادساً: قوة الأمن على عقد الشركات المالية الكبيرة. فاجتمعت هذه القوات فيه وليس عند الشرق ما يقابلها غير الافتخار

بالأسلاف، وذلك حجة عليه، والغرور بالدين خلافاً للدين، فالمسلمون يقابلون تلك القوات بما يُقال عند اليأس، وهو (حسبنا الله ونعم الوكيل)، ويخالفون أمر القرآن لهم بأن يعدُّوا ما استطاعوا من قوة، لا ما استطاعوا من صلاة وصوم". وإذن فإنه يربط تدهور وضع المجتمعات الإسلامية في القرن التاسع عشر بالاهدار الكامل لجوهر الإسلام؛ وإلى حد "مخالفة أمر القرآن"، لحساب مجرد "الافتخار بالأسلاف" وتبجيلهم إلى حد التقديس، مع الإغراق في الرسوم والشكليات التي لم تعد فاعلةً في حياة المسلم لأنها لا ترد عنه عدواناً، أو تدفع به إلى الترقي في مضمار المدنية.

وتبعاً لذلك فإن فعل تجديد الدين- عند مجددي القرن التاسع عشر- كان يعني أن الدين في احتياجٍ دائم إلى ما به يكون قادراً على التفاعل الخلاَّق مع الأسئلة التي يفرضها واقعٌ متغير؛ وإلا فإن مآله سيكون هو الجمود والاضمحلال اللذان يكرسان لغربة جوهره وروحه. وهكذا فإن الإصلاح قد انصرف إلى تجديد التفكير في الإسلام على النحو الذي يحول دون أن تحضر فيه مجرد رسومه مع غربة روحه. فالغربة لا تعني شيئاً إلا تلك الحالة التي لا يكون فيها الدين قادراً على التجاوب مع أسئلة الواقع؛ وبما يستوجبه ذلك من ضرورة اذكاء جوهره الراقد تحت قشوره السطحية. فإن "كلمة الشهادة والصوم والصلاة والحج والزكاة، كلها لا تُغني شيئاً مع فقد الإيمان؛ إنما يكون القيام حينئذ بهذه الشعائر قياماً بعادات وتقليدات وهوسات تضيع بها الأموال والأوقات". وهكذا يمايز الكواكبي، على نحو حاسم، بين قشور الدين ولبابه.

ولعل ما يؤكد على أن تجديد الدين، على العموم، لابد أن يكون مُحيلاً إلى غربة جوهره، إنما يتأتى من حقيقة أن رسوم الدين وأشكاله لا يمكن أن تكون موضوعاً لأي تجديد. فإنه لا مجال لأي تجديد فيما يتعلق بأشكال تأدية الطقوس والعبادات، أو كمياتها؛ ولهذا فإن الأمر إنما يتعلق بما يقوم وراءها. وهكذا فإن تجديد الدين- الثابت بالحديث النبوي- يفترض منطقياً أن تنشأ حالات يعاني فيها من الغربة التي باتت تظهر في القرون المتأخرة على أنها غربة لجوهره بالذات.

وبحسب تعيين الواحد من مجددي القرن التاسع عشر لأزمة مجتمعه، فإنه كان يرى هذه الأزمة بوصفها انعكاساً لغربة الإسلام وضياع جوهره؛ الأمر الذي يستلزم وجوب استعادة هذا الجوهر وإحيائه. فإذ تعيَّنت الأزمة- بحسب الأستاذ الإمام محمد عبده- في ركود المجتمعات الإسلامية وعطالتها التاريخية، فإنه قد رأى غربة الإسلام تتجلى في ما أصابه من الجمود؛ وعلى النحو جعل التجديد عنده يقوم في استعادة ما يرى أنه الجوهر الحركي والحي للدين ابتداءاً من ربطه بحركة الواقع خارجه. ولقد مضى عبده إلى الربط الصريح بين الجمود الذي أصاب الإسلام وبين الغربة التي تنبأ بها النبي؛ وإلى الحد الذي بدا معه هذا الجمود هو الباب الذي تدخل منه الغربة إلى الإسلام. ومن هنا ما صار إليه من أنه "إذا قيل لهم (أي للعلماء الجامدين): اختلفت الشؤون، وفسدت الملكات والظنون، وساءت أعمال الناس وضلت عقائدهم وهوت عباداتهم من روح الإخلاص فوثب بعضهم على بعض بالشر، وغالت أكثرهم أغوال الفقر، فتضعضعت

القوة، واخترق السياج وضاعت البيضة، وانقلبت العزة ذلة، والهداية ضلة وساكنتكم الحاجة والفتكم الضرورة، ولا تزالون تألمون مما نزل بكم وبالناس فهل نبهكم ذلك إلى البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه، ثم في علل ما صرتم وصار الناس إليه؟ قالوا: ذلك ليس إلينا، ولا فرضه الله علينا وإنما هو للحكام ينظرون فيه، ويبحثون عن وسائل تلافيه، فإن لم يفعلوا - ولن يفعلوا -فذلك لأنه آخر الزمان، وقد ورد في الأخبار ما يدل على أنه كائن لا محالة، وإن الإسلام لا بد أن يرفع من الأرض، ولا تقوم القيامة إلا على لكع بن لكع. واحتجوا على اليأس والقنوط بآيات وأحاديث وآثار تقطع الأمل، ولا تدع في نفس حركة إلى عمل؟!!". ولعله يمكن تصور أن حديث "بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً" قد كان من بين تلك الأحاديث التي يحتج هؤلاء الجامدون بها، لأنه يجعل الغربة الواقعة بشارة نبوية لابد من تحققها، وإلا فإنه يكون التكذيب للنبي.

والجدير بالاعتبار هو ما يلاحظه الأستاذ الإمام من أن جمود الإسلام- وغربته بالتالي- إنما يرجع، في جوهره، إلى الانحياز للفقهي على حساب القرآني؛ حيث "قد جعل الفقهاء كتبهم هذه، على علاتها، أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها وإن عارض الكتاب والسنة، فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرت أنظارهم في كتب الفقهاء، على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة". وهو يرد ركاكة هذا الانتاج الفقهي إلى ما لا يمكن- على قوله- أن ينكره أحد من "جمود الفقهاء ووقوفهم عند عبارات المصنفين، على تباينها واختلافها واضطراب الآراء في فهمها. وإذا عرضت حادثة من الحوادث ولم يكن لمصنِف معروف رأي فيها أحجموا عن إبداء الرأي، واجتهدوا في تحويلها عن حقيقتها إلى أن تتفق مع قول معروف في كتاب من الكتب". وهكذا يتآتى الجمود من إكراه الوقائع المستحدثة على الدخول تحت آراء الأقدمين؛ ولو كان ذلك بتحويل تلك الوقائع عن حقيقتها.

ولقد تآدى هذا الجمود إلى إحداث "فصلٍ بين العامة ومن يرجى فيهم تقويم ما أعوج منها، ووُكلت (العامة) إلى أناس منها لا علم لهم بالدين ولا بالأدب، وقد غرسوا في أذهان الدهماء شر الغرس، ولا تجني الأمم منه إلا أخبث الثمر. فلو قام العالم بالدين وأراد أن يبين حكم الله المصرح به في كتابه وسنة نبيه صلَّى الله عليه وسلَّم، المجمع عليه عند السلف قاطبة لانتصب له ناعر من العامة يصيح في وجهه (ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين) ويريد من آبائه الأولين: من رآهم بعد ولادته، أو ذكرت له أسماؤهم بلسان مضليه، حتى صار إرشاد العامة اليوم من أصعب الأمور وأشقها على طالبه". فإنهم يرون أن الخير كله يكون في "اتباع من سلف" بحسب ما قيل قبلاً.

وإذ يرى في الجمود أنه "جمود المتأخر على رأي من سبقه مباشرة، وقصرْ نظره عليه دون التطلع إلى ما وراءه. أو هي السياسة تحل ما تشاء، وتحرم ما تشاء، وتصحح ما تشاء، وتعطل ما تشاء، والناس منقادون إليها بأزمَّة القوة أو الأهواء"، فإن ذلك يكشف عن اقتراب الأستاذ الإمام من النظر إلى الجمود باعتباره أحد تداعيات هيمنة النزعة الأبوية التي حاربها القرآن بقوة وحسم؛ وبما يكشف عن وعي الأستاذ بالمسافة الفاصلة بين "القرآن" وبين "السائد" في عصره. ولكي لا يحتج أحدهم بأن الأبوية عند

هؤلاء الفقهاء الجامدين ترادف تقليد السلف، فإن عبده يشير إلى أنها لا تجاوز عندهم حدود الآباء المباشرين والأقربين من الذين اتصلوا بهم أو سمعوا عنهم؛ وعلى النحو الذي يجعلها أقرب ما تكون إلى "الأبوية السياسية". ولعل ذلك يعني أن الأمر يتعلق بتكريس الخضوع لسلطة ما هو "سائد"، ولو كان مما يتعارض- على قوله- مع الحكم المصرَّح به في القرآن والسنة وإجماع السلف.

ومن المنطقي، والحال كذلك، أن يمضي الأستاذ الإمام إلى القطع بأن "ما وصفت من الجمود لا يصح أن يُنسب إلى الإسلام، وقد رأيت صورة الإسلام في صفائها ونصوع بياضها، ليس فيها ما يصح أن يكون أصلاً يرجع إليه شيء مما ذكرت، ولا مما تنبأ بسوء عاقبته رينان وغيره. وإنما هي علة عرضت للمسلمين عندما دخلت على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم، وكان السبب في تمكنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم، هو السياسة، كذلك هو تلك الشجرة الملعونة في القرآن: عبادة الهوى واتباع خطوات الشياطين، هو السياسة". وإذن فإن السياسة هي الأصل في جمود الإسلام وغربته؛ وبما يجعل الأستاذ الإمام يقترب في تحليله لعلة الجمود من معاصره الكبير عبد الرحمن الكواكبي. ولعل كون السياسة هي الأصل في هذا الجمود، هو ما يفسر ما صار إليه الأستاذ من أنه قد "طال أمد هذا الجمود لاستمرار عمل العاملين في المحافظة عليه، وولع شهواتهم بالدفاع عنه، وقد حدثت عنه مفاسد يطول بيانها وإنما يحسن إجمال القول فيها". وهكذا فإن السياسة ليست مسؤولة فحسب عن صنع الجمود، بل إنها هي ما يقف وراء إطالة أمد بقائه أيضاً.

وبالرغم مما يحيل إليه ذلك من مركزية المسألة السياسية عند مفكري الإصلاح والنهضة في القرن التاسع عشر، فإنه يلزم التنويه بأن طول أمد الجمود قد جعله يستقل بمجال خاص يعمل فيه بمعزلٍ عن أي شروط، وضد مرادات السياسة أحياناً. ومن هنا ما ورد في "تاريخ الأستاذ الإمام" من أن جمود الفقهاء قد منعهم من التجاوب مع طلب الخديوي إسماعيل منهم أن يغيِّروا في طريقتهم المتوارثة للكتابة في الشريعة لتكون صالحة للاشتغال في ظروفٍ متغيرة عن تلك التي عاش فيها القدماء. وبالرغم من أن الخديوي قد هددهم بأنه سيكون مضطراً- في حال تقاعسهم- إلى استبدال قوانين أوروبا وشريعة نابليون بشريعة الإسلام، فإنهم لم يتزحزحوا عن موقفهم الرافض لأي خروجٍ عن طريقة القدماء في الكتابة والتفكير. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الجمود يشتغل، هنا، لا بفضل السياسة، بل بالرغم منها بالأحرى. ولسوء الحظ، فإن ذلك يؤشر على تحول الجمود إلى بنية مستقلة متعالية تعمل في انفصالٍ عن أي شروط عينية قابلة للتحديد.

وقد سعى الإمام إلى بيان ما جناه الجمود على الإسلام (عقيدة وشريعة). ومن ذلك ما مضى إليه من أن "الجمود في أحكام الشريعة (قد) جرَّ إلى عسر حمل الناس على إهمالها: كانت الشريعة الإسلامية أيام كان الإسلام إسلاماً سمحاً تسع العالم بأسره، وهي اليوم تضيق عن أهلها، حتى يضطروا إلى أن يتناولوا غيرها وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها، وأصبح الأتقياء من حَمَلَتها يتخاصمون إلى سواها.

صعب تناول الشريعة على الناس حتى رضوا بجهلها عجزاً عن الوصول إلى علمها، فلا ترى العارف بها من الناس إلا قليلاً لا يعد شيئاً إذا نسب إلى من لا يعرفها. وهل يتصور من جاهل بشريعة أن يعمل بأحكامها؟!، فوقع أغلب العامة في مخالفة شريعتهم، بل سقط احترامها من أنفسهم. لأنهم لا يستطيعون أن يطبقوا أعمالهم بمقتضى نصوصها، وأول مانع لهم ضيق الطاقة عن فهمها لصعوبة العبارات وكثرة الاختلاف". وهكذا فإن الجمود قد آل إلى تضييق مجال الشريعة على النحو الذي لم تعد معه تتسع لما يقع في عالم الناس، وبما اضطرهم إلى مخالفتها وعدم احترامها بعد أن تعذَّر عليهم العمل بمقتضى نصوصها.

وفيما يخص العقيدة، فإن جمود المتأخرين على ما يصل إليهم من المتقدمين من دون فحصٍ أو بحثٍ في دليل قد أدخل العديد من المعتقدات التي أفسدت الدين. فإن الناس- تحت تأثير المنقول عن السابقين- قد "نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنة من أن الإيمان يعتمد اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة وأن النقل ينبوع له فيما بعد ذلك من علم الغيب كأحوال الآخرة وفروض العبادات وهيآتها، وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لا بد فيه من النقل فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله، وبأنه يجوز أن يرسل الرسل فتأتينا عنه بالمنقول ... وقد انجر التساهل في الاعتماد على النقل إلى الخروج عما اختطه لنا السلف، رضي الله عنهم، فقد كانوا ينقبون عن صفات من ينقلون عنه، ويمتحنون قوله، حتى يكونوا على شبه اليقين من أنه موضع الثقة. ولكن جمود المتأخر على ما يصل إليه من المتقدم صير النقل فوضى، فتجد كل شخص يأخذ عمن عرفه وظن أنه أهل للأخذ عنه، بدون بحث ولا تنقيب، حتى شاع بين الناس من الأقوال وموضوعات الأحاديث ما ترتفع الأصوات بالشكاية منه من حين إلى حين. وكل ما تراه من البدع المتجددة فمنشأه سوء الاعتقاد الذي نشأ من رداءة التقليد، والجمود عند حد ما قال الأول بدون بحث في دليله ولا تحقيق في معرفة حاله، وإهمال القعل في العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة. دخلت على الناس لذلك عقائد يحتاج صاحب الغيرة على الدين في اقتلاعها من أنفسهم إلى عناء طويل وجهاد شديد، وسلاحه الكتاب وسلاح أعدائه أقوال بعض من تقدم ممن يعرف وممن لا يعرف. وما أكثر عدد من ينصر أعداءه اليوم وما أقلهم غداً إن شاء الله". وإذن فإنه التقابل، مرة أخرى، بين العقيدة (في القرآن)، وبين العقيدة (بحسب أقوال الموثوق بهم ممن تقدم)، تماماً كالتقابل بين شريعة القرآن وبين شريعة الفقهاء.

وقد تجاوزت آثار الجمود حدود العقيدة والشريعة إلى ما سواهما من مجالات اللغة والاجتماع وغيرهما. فإذ لا مدخل إلى الشريعة إلا من باب اللغة، فإنه كان من المنطقي أن يرى إلى جمود اللغة من زاوية الأثر الذي يتركه على الشريعة والشأن الديني على العموم. ومن هنا أنه مضى إلى أن "أول جناية لهذا الجمود كانت على اللغة العربية وأساليبها وآدابها، فإن القوم كانوا يعنون بها لحاجة دينهم إليها، أريد حاجتهم في فهم كتابهم إلى معرفة دقائق أساليبها، وما تشير إليه هيئة تراكيبها، وكانوا يجدون أنهم لن يبلغوا ذلك حتى يكونوا عرباً بملكاتهم، يساوون من كانوا عرباً بسلائقهم،

فلما لم يبق للمتأخر إلا الأخذ بما قال المتقدم، قصر المحصلون تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم، واكتفوا بأخذ حكم الله منه بدون أن يرجعوا إلى دليله، ولو نظروا في الدليل ووجدوه غير دالٍ له، بل دالاً لخصمه، بأن كان قد عرض له في فهمه ما يعرض للبشر الذين لم يقرر الدين عصمتهم، لخَطَّأوا نظرهم وأعموا أبصارهم، وقالوا: نعوذ بالله أن تذهب عقولنا إلى غير ما ذهب إليه متقدمنا، وأرغموا عقلهم على الوقفة". وهكذا يبلغ الأمر حد إرغام العقل على التوقف، لاستحالة أن يكون له رأي يخالف رأي المتقدم الذي يقلدونه. ولهذا فإنهم لا ينظرون في أدلة الحكم الشرعي، بل يأخذونه من مجرد الكلام بحسب فهم مرجعهم المتقدم له. وفي هذا الأخذ من الكلام، فإنهم "لا ينظرون إلا إلى اللفظ وما يعطيه، ولا يبالون بما يحف بالقول من أحوال الزمان"؛ وبما يعنيه ذلك من التعامل مع اللغة خارج سياق المجتمع والتاريخ اللذين يلعبان دوراً حاكماً في انتاج دلالتها.

وأما جناية الجمود على النظام والاجتماع، فتمثلت في "جناية التفريق، وتمزيق نظام الأمة، وإيقاعها فيما وقع فيه من سبقها من الاختلاف وتفرق المذاهب والشيع في الدين. كان اختلاف السلف في الفتيا يرجع إلى الاختلاف في أفهام الأفراد وكل يرجع إلى أصل واحد لا يختلفون فيه، وهو كتاب الله وما صح من السنة، فلا مذهب ولا شيعة ولا عصبية تقاوم عصبية، ولو عرف بعضهم صحة ما يقول الآخر لأسرع إلى موافقته كما صرح به جميعهم. ثم جاء أنصار الجمود فقالوا: يولد مولود في بيت رجل من مذهب إمام فلا يجوز له ان ينتقل من مذهب أبيه إلى مذهب آخر، وإذا سألتهم قالوا: (وكلهم من رسول الله ملتمس!!) لكنه قول باللسان لا أصل له في الجنان". ويعني ذلك أن الجمود قد أحال الاختلاف بين أصحاب المذاهب الفقهية من عنصر "تعددٍ وإثراء" إلى عامل "تفرُّق وإفقار".

والجدير بالملاحظة هو ما ينحو إليه الأستاذ الإمام من الربط بين هذا الجمود (المرادف لغربة الإسلام) وبين الانحراف عن التعامل المنفتح مع أصول الإسلام الكبرى (قرآناً وسنة)، والسقوط في ضربٍ من الاتباع الصارم لما قام السابقون من تكريسه من القواعد والتقاليد التي راح يجري التعامل معها على أنها هي الدين. وبالطبع فإنه كان لابد أن يمضي إلى التأكيد على أن هذا الدين المعاصر هو دينٌ مغاير بالكلية للدين الحقيقي. ومن هنا أنه راح يتحسر على ما آل إليه وضع الإسلام قائلاً: "وا آسفا!! لم يبق للمسلم من الدين إلا هذه الثقة فيه، أما الدين نفسه فقد انقلب في عقل المسلم وضعه، وتغير في مداركه طبعه، وتبدلت في فهمه حقيقته، وانطمست في نظره طريقته، وحق فيه قول علي كرم الله وجهه: إن هؤلاء القوم قد لبسوا الدين كما يُلبس الفرو مقلوباً!!". ورغم تأكيد الأستاذ الإمام على أنه لن يبحث في الأسباب التي وصلت بالدين في نفس المسلم إلى الوضع الذي انقلب فيه عن حقيقته بالكلية، فإنه لم يتردد في القطع بأنه "قد دخل على المسلم في دينه ما ليس منه وتسرب في عقائده، من حيث لا يشعر، ما لا يتصل بأصلها، بل يهدم قواعدها، ويأتي على أسسها. عرضت البدع في العقائد والأعمال، وحلت محل الاعتقاد الصحيح، وأخذت مكان الشرع القويم، وظهرت آثارها في أعماله، وعم شؤمها جميع أحواله".

ولعله يمكن القول، والحال كذلك- أن الأستاذ الإمام يمايز بين "إسلام

القرآن" والسنة والسلف الأول، وبين "إسلام البدعة" وتقليد الخلف المتأخر. وبالطبع فإن إسلام البدعة هو إسلام الغربة التي يسعى الأستاذ إلى رفعه ليحل محله إسلام القرآن الأصيل. وهو يفعل ذلك لما يراه من مسؤولية إسلام البدعة/ الغربة عن كل "ما أصاب المسلمين في عقولهم وعزائمهم وأعمالهم بسبب ابتداعهم في دينهم وخطئهم في أصوله وجهلهم بأدنى أبوابه وفصوله، ولهذا سلط الله عليهم من يسلبهم نعمة لم يقوموا بشكرها، وينزل بهم من عقوبة الكفران ما لا قبل لهم بدفعه، إلا إذا تداركهم بلطفه. وقد ابتلاهم بمن يلصق بدينهم كل عيب، ويقرنه- إذا ذكره- بما يتبرأ منه، ويعدُّه حجاباً بين الأمم والمدنية، بل يعدُّهُ نبع شقائهم وسبب فنائهم". ومن هنا ما لاحظه الإمام من أن "هؤلاء الإفرنج يأخذون مطاعنهم في الإسلام من سوء حال المسلمين، مع جهلهم بحقيقة الإسلام. إن القرآن نظيف والإسلام نظيف، وإنما لوثه المسلمون بإعراضهم عن كل ما في القرآن واشتغالهم بسفاسف الأمور". وإذ يبدو، هكذا، أن إسلام البدعة أو الغربة هو المسؤول عما يجابه المسلمون من التأزم، ومن سوء الفهم مع الأفرنج، فإن إسلام الأصول الأولى (وعلى رأسها القرآن) سيكون هو الباب لإخراج المسلمين مما يجابهون من التأزم الذاتي، ومن سوء الفهم- الذي لا يزال قائماً- مع الإفرنج.

وإذا كان اشتغال الأستاذ الإمام بالمجال الديني قد جعله يتداول المفردات اللصيقة بمجال اشتغاله كمفردة البدعة، فإن ربط قاسم أمين لتفكيره بالمجال الاجتماعي (وما يخص بالذات الوضعية المتدنية للمرأة)، قد جعله ينحاز إلى المفردات اللصيقة بمجال اهتمامه. وهكذا فإن كون مصطلح "العادة" هو الأكثر تداولاً في المجال الاجتماعي قد جعل "إسلام البدعة" يتحول عنده إلى "إسلام العادة". فقد انطلق "أمين" إلى عمله الإصلاحي من بيان الكيفية التي تسيطر بها العادات الاجتماعية على الدين، وتحيله إلى محض قناعٍ تشتغل من تحته؛ وإلى الحد الذي تكتسب معه قداسته، بل تصبح هي نفسها ديناً. فإن العادات لا تكون على درجة واحدة من الرسوخ، بل إن منها ما يكون أقل رسوخاً بحيث يقبل الزوال، ومنها ما يضرب بجذوره غائراً في عمق البناء الاجتماعي؛ على النحو الذي يتعذَّر معه اقتلاعها. وتظهر المشكلة حين يكون الدين حاملاً لما يستلزم التحرر من سلطان تلك العوائد الراسخة. فإنه يحدث، آنئذ، أن تسعى هذه العوائد للتخفي تحت قشريات هذا الدين، بالرغم من تناقضها شبه الكامل مع جوهره. ومن هنا تحديداً يبدأ "دين العادة" في التبلور، بل والرسوخ.

وهنا يلزم التنويه بأن الفقه كان هو الباب الذي تسللت منه العادات والأعراف إلى الدين؛ وإلى الحد الذي أصبحت معه جزءاً منه. فقد جعل الفقهاء من العرف أحد الأدلة التي يثبت بها الحكم الشرعي شأنه تماماً شأن النص؛ حتى لقد قيل إن "الثابت بالعرف ثابتٌ بدليل شرعي، وفي المبسوط الثابت بالعرف كالثابت بالنص". وقد ألح الفقهاء في سعيهم إلى ترتيب العلاقة بين النص (قرآناً وسنة) والعرف، على أن "ما لم يخالف منه (أي العرف) نصاً صريحاً فهو جائز"، بل إنهم جعلوه واجباً بتقريرهم أنه "حيث لا محرم، فلابد من الأخذ به؛ لأن الناس خاضعون له (أي العرف) بحكم الإلف والاعتياد، وليس لأحدٍ أن يمنعهم من الأخذ به إلا بنصٍ محرِّم". وبالرغم من ذلك فإنهم قد أجازوا أعرافاً وعادات بدا أنها تخالف نصوصاً؛

وذلك من خلال ما قالوا أنه تخصيص العرف للعام، وتقييده للمطلق من النصوص. "ومن أمثلة ذلك إجازة بعضهم بيع ثمار البستان إذا كان بعضها قد خرج وبعضها لم يخرج، لأن العرف جرى بذلك. وقال شمس الآئمة: أستحسن ذلك لتعامل الناس به، فإنهم تعاملوا بيع ثمار الكرم بهذه الصفة، ولهم في ذلك عادة ظاهرة، وفي نزع الناس من عاداتهم حرج. ومع أن هذا أيضاً ينطبق عليه أنه بيع الإنسان ما ليس عنده، وهو ما نُهيَّ عنه (بالنص)، لأن الثمار التي تتلاحق ليست موجودة كلها، فخصصوا النص بالعرف". وهكذا فإن ما يقول به النص على العموم يتخلَّف، من خلال تخصيصه بما جرى به العرف. وإذا كان ذلك هو الباب الذي تسللت منه الأعراف والعادات إلى الفقه، فإنه لا مشكلة في ذلك من حيث المبدأ؛ وذلك انطلاقاً مما قرره الفقهاء من أن تبدُّل العادات لابد أن يؤدي إلى تبدُّل الأحكام الشرعية التي تنبني عليها. فإن من العادات ما يكون ثابتاً ومنها ما يكون متبدلاً؛ "والمتبدلة منها ما يكون متبدلاً في العادة من حُسن إلى قُبح، وبالعكس، مثل كشف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع، فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحاً في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح". يتعلق الأمر، إذن، بعادة واحدة يتباين الموقف منها في مكانين مختلفين في زمان واحد؛ وبما أدى إلى تباين الحكم الشرعي على ذات العادة بين الفقهاء في المشرق والمغرب.

ولكن المشكلة تأتي من تباين عادة واحدة في مكانٍ واحد في زمانين مختلفين. ولقد ترتب على ذلك أن ثار السؤال: "ما الصحيح في هذه الأحكام الواقعة في مذهب الشافعي ومالك وغيرهما المرتبة على العوائد والعرف اللذين كانا حاصلين حال جزم العلماء بهذه الأحكام، فهل إذا تغيرت تلك العوائد، وصارت العوائد لا تدل على ما كانت تدل عليه أولاً، فهل تبطل هذه الفتاوى المسطورة في كتب الفقهاء، ويُفتى بما تقتضيه العوائد المتجددة، أو يُقال نحن مقلدون، وما لنا إحداث شرع لعدم أهليتنا للاجتهاد فنفتي بما في الكتب المنقولة عن المجتهدين؟". ورغم ما أجاب به القرافي من "إن إجراء الأحكام التي مُدركها العوائد مع تغير تلك العوائد (هو) خلاف الإجماع وجهالة في الدين، بل كل ما هو في الشريعة يتبع العوائد؛ يتغير الحكم فيه إلى ما تقتضيه العادة المتجددة"، فإنه يبدو أن سيادة التقليد في فقه عصر الجمود قد رسَّخت قاعدة "الإفتاء بما في كتب المجتهدين (المتقدمين)"؛ بحسب ما أفاض محمد عبده في بيانه والتأكيد عليه. ويعني ذلك أن كون العوائد قد تغيرت، لم يمنع المقلدون من الاستمرار في الإفتاء فيها بالحكم الذي كان لها في حالها الأول؛ وعلى النحو الذي آل إلى تكريس ما سيقول عنه قاسم أمين لاحقاً أنه "إسلام العوائد". ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن العوائد تكاد أن تكون هي الأصل الذي تقوم عليه الأحكام الشرعية المتعلقة بالنساء؛ وبما يكشف عن التباين ملحوظاً بين حضور المرأة الأرقى في الفضاء القرآني، مقارناً بحضورها الأدنى في الفضاء الفقهي. وللغرابة، فإنه يجري النظر إلى أي محاولة للانتقال بأحكام النساء من فضاء الفقه إلى فضاء القرآن، على أنها نقضٌ للدين، وخروجٌ من الملة.

فإن مأزق "إسلام العادة"، إنما يتآتى- في الجوهر- من أن اكتساب العادة قداسة الدين يضفي عليها سمة الثبات التي تكون للمقدس؛ بينما العادات لا تتطور بطبيعتها فحسب مع تطور الحالة العقلية للجماعة البشرية، بل إنها تتباين من جماعة إلى أخرى بحسب التباين بينهما في درجة التطور الاجتماعي. وهكذا فإنه سيجري التعامل مع عادات جماعة بعينها في مكانٍ ما، أو في زمانٍ ما، على أنها دينٌ- أو شرعٌ- واجب الاتباع. وعندئذٍ فإنه سيجري النظر إلى أي خروج على تلك العادات، على أنه خروجٌ على الدين والشرع؛ بينما الأمر- في حقيقته- لا يجاوز أنه مجرد خروجٌ على العادة التي تراوغ فتجعل من نفسها ديناً وشريعة. وتبعاً لذلك، فإن "قاسم أمين" يرد على من يصمونه بإتيان البدعة "نعم أتيت ببدِعة ، ولكنها ليست في الإسلام، بل في العوائد وطرق المعاملة التي يُحمَدُ طلب الكمال فيها". ويعني أنه يقبل أن يكون ما يقوم به من "البدعة"؛ على شرط أن يكون معلوماً أنها بدعة في إسلام العادة، وليس إسلام القرآن. وبالطبع، فإنه يرتب ذلك على ما يقطع به من "إن الدين الإسلامي الصحيح (إسلام القرآن والسنة الثابتة) قد تحول اليوم عن أصوله، واستتر تحت حجب من البدع (التي مصدرها العوائد)، ووقف نموه وانقطع ارتقاؤه من عدة قرون، وظهر لهذا الانحطاط الديني أثر عظيم في أحوال المسلمين". والمؤكد أن انقطاع ارتقاء الدين لا يعني- عند أمين- إلا توقف التفكير فيه على نحوٍ يكون معه قادراً على التجاوب مع ارتقاء المدنية. وهو ينقطع عن الارتقاء بسبب استتار جوهره واغترابه تحت حجب البدع التي ترجع بأصلها إلى العوائد والتقاليد الاجتماعية التي تكون نتاج لحظة بعينها في مسار التطور الاجتماعي للأمة.

وهو يقوم بتفصيل ذلك منطلقاً من أن "لكل أمة في كل مدة من الزمن عوائد وآداباً خاصة بها، موافقة لحالتها العقلية. وأن تلك العوائد والآداب تتغير دائماً تغيراً غير ملموس تحت سلطان الإقليم والوراثة والمخالطات والاختراعات العلمية والمذاهب الأدبية والعقائد والنظامات السياسية وغير ذلك. وأن كل حركة من حركات العقل نحو التقدم يتبعها حتماً أثر يناسبها في العادات والآداب. وعلى ذلك يلزم أن يكون بين عوائد السوداني والتركي مثلاً من الاختلافات بقدر ما يوجد بين مرتبتيهما في العقل". وترتيباً على ذلك فإنه "لا يمكن أن يتصور أحد أن العادات، التي هي عبارة عن سلوك الإنسان في نفسه، ومع عائلته ومواطنيه وأبناء جنسه، تكون في أمة جاهلة أو متوحشة مثل ما تكون في أمة متمدنة، لأن سلوك كل فرد منهما إنما يكون على ما يناسب مداركه ودرجة تربيته". وإذن فإنه يشير إلى التباين في عادات الأمة الواحدة بين لحظة وأخرى من جهة، وبين أمة وأخرى على أساس التباين بينهما في مدارج الترقي العقلي والمدني من جهة أخرى.

وإذ ترتبط العادات- والحال كذلك- "بمنزلة الأمة من المعارف والمدنية، فإن (ذلك قد جعل) سلطان العادة أنفذ حكماً من كل سلطان؛ (وإلى الحد الذي راحت معه) تتغلب دائماً على غيرها من العوامل والمؤثرات، حتى على الشرائع". وليس من شكٍ، في أنه يمكن للمرء أن يرتب على ذلك أن كون العرب، في أول عهدهم بالإسلام، كانوا- على قول ابن خلدون- أمة وحشية غير متمدنة، إنما يلزم عنه أن عاداتهم التي كانت تناسب حالتهم

غير المتمدنة قد راحت تفرض سلطانها على الدين. وبالطبع فإن ترقي الأمة في الحالة العقلية والمدنية سوف يلزم عنه اختلاف العادات وترقيها بدورها. ولكن المأزق يأتي من أن عادات الأمة الأولى، التي ترتبط بحالتها العقلية والأدبية الأقل رقياً، تكون قد تحولت- كما سبق القول- إلى دينٍ وشريعة، وتظل- لهذا السبب- تفرض سلطانها على الأمة في طورها المدني الأرقى. وبحسب ذلك، فإنه سيجري النظر إلى كل محاولة للتحول عن الأحكام التي فرضتها العادات على الشريعة على أنها "بدعة" وخروجٌ عن الشريعة، وليس عما فرضته العادة عليها. وهكذا يبلور "أمين" المقدمات الضرورية التي سيؤسس عليها دعواه القاضية بأن التدني بمكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية هو نتاج "إسلام العادة"، وليس الإسلام الأول، أو "إسلام القرآن والسنة الثابتة".

وهنا فإنه إذا كانت غربة الإسلام قد بدأت- والحال كذلك- من خضوعه لتسلل العوائد المناقضة لجوهره بالذات، ودوام اشتغالها تحت قشوره، فإن تخليصه من غربته يرتبط بتحريره من السطوة الطاغية لتلك العوائد؛ وذلك على النحو الذي يسمح باشتغال جوهره. ولعله يلزم التنويه بأن وجه الإشكال لا يتآتى من اشتغال العوائد مع الدين، بقدر ما يأتي من "أن العادات قد تتغلب على الدين نفسه فتفسده وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه". ينبثق المأزق إذن حين تكون العادة مُفسدةً للدين وماسخة له.

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كانت العوائد والتقاليد هي ما تركنا عليه الآباء، فإنه يلح على أن "التزامنا بما وجدنا عليه آباءنا، وعدم الخروج عن الدائرة التي رسموها لأنفسهم (إنما يعني) القضاء على الأمة الإسلامية بجمود القرائح، وتقييد الأرجل، وغل الأيدي عن كل عمل تحفظ به كونها، وتدافع به عن وجودها، وتتقدم به في سبيل سعادتها، بل قد يكون قضاءاً عليها بالمحو والاضمحلال". وإذ يبدو هكذا أن أمين يجعل "إسلام العوائد" هو الإسلام الذي لا حجة عليه إلا أنه "ما كان عليه الآباء"، فإنه يقترب بأصحاب هذا الإسلام من وضع أولئك الذين علقوا- حسب القرآن- رفضهم لرسل السماء على احتجاجهم: "إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنَّا على آثارهم مقتدون". ولعل ذلك يعني أنه يجعل منهم، لا أصحاب دين، بل أصحاب تقليد وتقديسٍ للآباء- وإلى الحد الذي يؤول بهم إلى انكار وحي السماء- وبما يدنو به مما صار إليه الإمام محمد عبده بخصوص الجمود والأبوية.

وبالطبع فإن قاسم أمين كان يرى أن كل أشكال التأخر والانحطاط بالمرأة وغيرها، إنما ترجع إلى هذا الإسلام الغريب عن الإسلام الأصل؛ ويعني إسلام العوائد وتقديس الآباء، وليس إسلام القرآن والسلف الأول. ومن هنا ما صار إليه من أنه "لما لم يكن هناك امر يشمل المسلمين جميعاً إلا الدين، ذهب جمهور الأوروباويين، وتبعهم قسم عظيم من نخبة المسلمين إلى أن الدين هو السبب الوحيد في انحطاط المسلمين وتأخرهم عن غيرهم حتى الذين يشاركونهم في إقليم ويساكنونهم في البلد الواحد، ولم يقصد أحد منهم– خصوصاً أفاضل المسلمين المشتغلين بأحوال الأمم الإسلامية– أن يتهم الدين الإسلامي الحقيقي بأنه السبب في انحطاط المسلمين". وهكذا فإن تفكير رجل الإصلاح يتجلى في إرجاع الأزمة التي يجابهها مجتمعه إلى إسلام الغربة؛ وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن تجاوز تلك الأزمة يكون مرتبطاً باستعادة جوهر الإسلام الأصل.

وهنا يلزم التنويه بأن إسلام الأصل لا يمثل- عند رجل الإصلاح- حالةً جاهزةً قائمةً في الماضي، بل إنه يتبدى بما هو تجربة انفتح فيها الإسلام على العقل. ولعله يمكن القول بأن قصد رجل الإصلاح من التمييز بين "إسلام الأصل الأول" وبين "إسلام العادة"، قد يكون هو السعي إلى تفكيك المطابقة التي يقيمها أصحاب إسلام العوائد المتأخر مع إسلام الأصل الأول. ومن هنا ما يمضي إليه "أمين" من استنكار نسبة تأخر المسلمين في المدنية إلى إسلام الأصل الأول؛ إذ "من ذا الذي يقول: إن الدين الإسلامي، الذي يخاطب العقل ويحث على العمل والسعي، يكون هو المانع من ترقي المسلمين؟ وقد برهن المسلمون (الأوائل طبعاً) أن دينهم عامل من أقوى العوامل للترقي في المدنية، ولا يجوز بعد سطوع هذا البرهان التاريخي أن يرتاب أحد في هذه المسألة". وهكذا فإنه لا يرى في إسلام الأصل الأول حالة جاهزة في الماضي لابد من استعادتها في الحاضر، بقدر ما يراه الإسلام المنفتح على العقل والسعي والعمل. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الإسلام- الذي لا يكون تحققاً نهائياً، بل إنه في حالة تحقق دائم- لا يمكن أن يكون مانعاً من ترقي المسلمين، بل إنه يكون عاملاً من عوامل تقدمهم في المدنية.

ورغم أن رجل الإصلاح التونسي "الطاهر الحداد" كان يفكر ضمن نفس المجال الذي انشغل "قاسم أمين" بالتفكير فيه؛ وهو المكانة المتدنية للمرأة في المجتمع، فإنه كان الأكثر صراحة- بحسب ما يبدو من عنوان كتابه (امرأتنا في الشريعة والمجتمع)- في التأكيد على أن هذه المكانة المتدنية هي نتاج إرادة المجتمع، وليس فروض الشريعة. ومن هنا ما يكاد يقرره من أن غربة الإسلام قد نتجت عن هجر شريعة القرآن لحساب انحيازات الفقهاء التي تضرب بجذورها في التقليد الاجتماعي؛ وبما يترتب على ذلك من أن باب التجديد ينفتح عنده بالعودة إلى شريعة القرآن. ومن هنا تعجبه: "ولكن أين نحن من القرآن، فقد نسخنا نوره بأقوال الجامدين من فقهائنا على أقوال من تقدمهم".

وإذ يؤكد على أن تيار "الجامدين من الفقهاء" هو الذي غلب على تاريخ المسلمين، فإنه يستفيض في بيان الآليات التي آلت إلى تثبيت هذا الجمود. فإن "عامة فقهاء الإسلام من سائر القرون إلا ما شذ يجنحون إلى العمل بأقوال من تقدمهم في العصر ولو بمئات السنين. ويحكمون بأحكامهم مهما تباينت أحوال المجتمعات الإسلامية باختلاف العصور. وهم يميلون في أخذ الأحكام إلى تفهم ألفاظ النصوص وما تحتمل من معنى أكثر بكثير مما يميلون إلى معرفة أوجه انطباق تلك النصوص على حاجات العصر وما تقتضيه مصلحة المجتمع الحاضر الذي يعيشون فيه". وهو يرد تفكيرهم على هذا النحو إلى "بُعد الصلة بينهم وبين دراسة الأحوال الاجتماعية التي يجتازها المسلمون لمعرفة أوجه الأحكام الصالحة لحياتهم. وهذا الجهل الواضح هو الذي منعهم من الشعور بحاجة المسلمين في تطور الحكم بتطور الحياة فيلجؤون إلى تفهم روح الشريعة ومراميها المملوءة بكنوز الحياة والنجدة لمن يطلبها". وعلى الرغم من أنه "لا ينكر اليوم وجود بعض من شيوخ العلم يدركون ما يلزم لحياتنا من تطور تحميه الشريعة ولا تأباه علينا. (فإنه يقرر) أن هيبة الماضي الماثلة في

ذهنية أوساطهم قد جعلتهم يميلون عن الصراحة في الحق مفضلين الانكماش كعامة رفقائهم من الشيوخ تحقيقاً لعيش هادئ يختارونه من هذا النحو. ولم يشذ عن هؤلاء في تاريخ الإسلام أو حاضره إلا أفذاذ كان للحق صولة على قلوبهم فزلزل منها روح المداراة السائدة في أوساطهم، وهم على اختلاف مراتبهم في القرب من الحق والصراحة فيه لا يمثلون العالم الإسلامي التائه المغرور إلا أصواتاً ضائعة كما تضيع أصوات التائهين في أعماق الصحراء". ومن هنا أن الجمود كان هو السمة الغالبة على تفكير الفقهاء؛ بحيث يمكن القول بأن "مجموع هذه الأحوال الآتية من تاريخنا مصدراً هائلاً لجمود الفقه والقضاء في الإسلام، والقول بانتهاء أمد الاجتهاد فيهما. وبذلك حكمنا على مواهبنا بالعقم، وأنفسنا بالموت، وعلى من يحاول منا علاج هذه الحالة أنه مفسد يحاول حرب الإسلام ونقض الشريعة. وبذلك مكنّا أعداء الإسلام من الطعن فيه، وأبناءه المحبين للحياة من الخروج عليه. وهو حالنا اليوم. فيا لنا من أمة هلكت بجهلها، وجمود علمائها، وخداع أشرارها، ويا لله للإسلام الغريب المجهول بين المسلمين..!". وإذا كان هذا الإسلام الغريب المجهول هو "إسلام الأصل/ الأول"، الذي أضاعه الجامدون من الفقهاء الذين تحكموا في مسار التطور في العالم الإسلامي، فإن هذا الإسلام "برئ من تهمة تعطيل الإصلاح. بل هو دينه الذي القويم ومنبعه الذي لا ينضب. (ولهذا فإنه) ما كان انهيار صرحنا إلا من أوهام اعتقدناها، وعادات مهلكة وفظيعة حكمّناها في رقابنا". وإذن فإنه التقابل- حسب الحداد- بين الإسلام البرئ من تعطيل الإصلاح وبين الإسلام الذي ترقد تحته العادات، بل والأوهام. وإذ ترتبط "الأزمة" بإسلام العادة والوهم، فإن "التجديد والإصلاح" يرتبطان بإسلام الأصل/ الأول.

ومن جهته، فإن عبد الرحمن الكواكبي قد انطلق من الإقرار بأن "أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه (يكمن في) دفعه بالشورى الدستورية"؛ وبما يعنيه ذلك من تصور أن غربة الإسلام تقوم عنده في تحويله من دينٍ للشورى، إلى دينٍ للاستبداد؛ وعلى النحو الذي جعله يلخص فعل التجديد في استعادة "النظام الشوروي المأمور به" بما هو جوهر الإسلام. ومن هنا أنه يضع عبء غربة الإسلام بالكامل على كاهل "المستبدين وشركاءهم الذين جعلوا الدين غير الدين الذي أنزله الله". ويردف ذلك بالقول أنه "لولا حلم الله لخسف الأرض بالعرب؛ حيث أرسل لهم رسولاً من أنفسهم أسس لهم أفضل حكومة أسست في الناس، جعل قاعدتها قوله: (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته)، أي كل منكم سلطان عام ومسئول عن الأمة. وهذه الجملة التي هي أسمى وأبلغ ما قاله مشرِّع سياسي من الأولين والآخرين، فجاء من المنافقين من حرَّف المعنى عن ظاهره وعموميته إلى أن المسلم راعٍ على عائلته ومسئول عنها فقط. كما حرَّفوا معنى الآية: (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) إلى ولاية الشهادة دون الولاية العامة. وهكذا فإنهم غيَّروا مفهوم اللغة وبدلوا الدين. وطمسوا على العقول حتى جعلوا الناس ينسون لذة الاستقلال، وعزة الحرية؛ بل جعلوهم لا يعقلون كيف تحكم أمة نفسها بدون سلطان قاهر". وإذ يؤسس الاستبداد نفسه- والحال كذلك- على ما يقوم به العلماء المنافقين أو

المدلسين من تحريف المعنى، فإنه يضع عبء إضاعة الدين؛ لا على كاهل المستبدين وحدهم، بل يضيف إليهم داعميهم ممن يسميهم "فقهاء الاستبداد". ومن هنا ما صار إليه من أن "الطامة (جاءت) من تشويش الدين والدنيا على العامة بسبب العلماء المدلسين وغلاة المتصوفين الذين استولوا على الدين فضيَّعوه وضيَّعوا أهله".

فإن "الدين الحر، الحكيم، السهل، السمح، والظاهرة فيه آثار الرقي على غيره من سوابقه...، قد سطا عليه المستبدون والمترشحون للاستبداد، واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم السياسية فضيعوا مزاياه وحيروا أهله بالتفريع والتوسيع، والتشديد والتشويش، وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل قبلهم أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً حرجاً يتوهم الناس فيه أن كل ما دوَّنه المتفننون بين دفتي كتاب ينسب إلى اسم إسلامي هو من الدين". ولقد تمثلت آلية العلماء الرئيسة في تضييع الدين فيما أشار إليه الكواكبي من أنهم قد "تجاسروا على وضع أحاديث مكذوبة أشاعوها في مؤلفاتهم حتى التبس أمرها على كثير من العلماء المخلصين من المتقدمين والمتأخرين مع أنها لا أصل لها في كتب الحديث المعتبرة. وجلبوا الناس بالترهيب والترغيب ترغيباً بالاستفادة من الدخول في الرابطات والعصبيات المنعقدة بين أشياعهم وترهيباً بتهديدهم معاكسيهم أو مسيء الظن بهم أو بإضرارهم في أنفسهم وأولادهم وأموالهم ضرراً بتعجلهم في دنياهم قبل آخرتهم ... حتى صارت هذه الأوهام السحرية والخزعبلات كأنها هي دين معظم أهلها، لا الإسلام ... فهؤلاء المدلسون قد نالوا بسحرهم نفوذاً عظيماً به أفسدوا كثيراً في الدين". وهم لم يقفوا عند حد وضع الأحاديث المكذوبة، بل إنهم قد انتزعوا "بعض تلك المزايدات (التي زادوها في الدين) من مشكلات الأحاديث والآثار ومما جاء عن النبي - صلَّى الله عليه وسلَّم - على سبيل الحكاية أو على سبيل العادة أي لم يكن ذلك منه - صلَّى الله عليه وسلَّم - على سبيل التشريع أو من الأحاديث التي وضعها أساطينهم إغراباً في الدين لأجل جذب القلوب". وهكذا "وبالتمادي (في تلك التزيُّدات) عظم التشديد في الدين حتى صار أصراً وأغلالاً، فكأننا لم نقبل ما منَّ الله به علينا من التخفيف فوضع عنا ما كان على غيرنا من ثقيل التكاليف. قال تعالى شأنه وجلَّت حكمته (وما جعل عليكم في الدين من حرج)، وقال مُبشّراً جلَّت منته (ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم) أي يخفف عنهم التكاليف الثقيلة". وهكذا فإنه فيما ينزع إسلام القرآن نحو التخفيف، فإن إسلام الفقهاء ينزع- في المقابل- نحو الإثقال والتشديد. وإذ يرد الكواكبي هذا الإثقال والتشديد إلى كل التزيُّدات التي جرى الحاقها بالأصل النقي الأول، فإنه يرجع بالبعض من هذه التزيُّدات إلى ما انتقل إلى الإسلام من أصحاب الديانات الأخرى؛ وبما يدنيه من التفكير بمفهوم الإسرائيليات الذي ساد على مدى القرون. وضمن هذا السياق، فإنه يبدو وكأن الكواكبي يتقبَّل افتراض أن الصوفية هم الأصل في الكثير مما يعده دخيلاً على الإسلام من هذه الإسرائيليات. فإن ملاحظة لمعظم ما رصده "مما اقتبسه وأخذه المسلمون عن غيرهم، وليس هو من دينهم بالنّظر إلى القرآن والمتواترات من الحديث وإجماع السلف الأول" تكشف عن

التلميح إلى دخوله من خلال الصوفية بالذات. وبالطبع فإن الأمر يتعلق بالصوفية المتأخرين الذين اختلط عندهم التصوف بالدروشة، وسادوا على مدى العصر العثماني/ المملوكي. ولكن ذلك لا يعني أنه يضع عبء الانحطاط على كاهل الصوفية وحدهم، بل إنه يضيفهم إلى الفقهاء الجامدين في المسئولية عن الانحطاط السائد. وإذن فإنه يمكن التمييز بين تزيُّد الفقهاء الذي يرجع إلى ما وضعوه من المرويات المكذوبة والموضوعة، وبين تزيُّد الصوفية الذي يرجع إلى ما أدخلوه من معتقدات وتصورات أصحاب الأديان الأخرى.

وفيما يخص الصوفية فإنهم "اقتبسوا من النصرانية مقام البابوية باسم الغوثية، و(ضاهوا) في الأوصاف والأعداد، أوصاف وأعداد البطارقة، والكردينالية والشهداء والأساقفة، و(حاكوا) مظاهر القديسين وعجائبهم، والدعاة المبشّرين وصبرهم، والرّهبنات ورؤسائها، وحالة الأديرة وبادريتها. والرهبنات ورسومها والحميَّة وتوقيتها، و(قلّدوا) الوثنيين الرومانيين في الرّقص على أنغام الناي والتغالي في تطييب الموتى والاحتفال الزائد في الجنائز وتسريح الذبائح معها، وتكليلها وتكليل القبور بالزهور. و(شاكلوا) مراسم الكنائس وزينتها، والبِيَع واحتفالاتها، والترنّحات ووزنها، والترنُّمات وأصولها، وإقامة الكنائس على القبور، وشدّ الرِّحال لزيارتها، والإسراج عليها، والخضوع لديها، وتعليق الآمال بسكانها. و(أخذوا) التبرّك بالآثار: كالقدح والحربة والدستار، من احترام الذخيرة وقدسية العكاز، وكذلك إمرار اليد على الصّدر عند ذكر الصالحين، من إمرارها على الصدر لإشارة الصليب. و(انتزعوا) الحقيقة من السرّ، ووحدة الوجود من الحلول، والخلافة من الرّسم، والسّقيا من تناول القربان، والمولد من الميلاد، وحفلته من الأعياد، ورفع الأعلام من حمل الصلبان، وتعليق ألواح الأسماء المصدَّرة بالنّداء على الجدران من تعليق الصّور والتماثيل، والاستفاضة والمراقبة من التوجّه بالقلوب انحناءً أمام الأصنام. و(منعوا) الاستهداء من نصوص الكتاب والسُنَّة كحظر الكاثوليك التفهّم من الإنجيل، وامتناع أحبار اليهود عن إقامة الدّليل من التوراة في الأحكام. و(جاءوا) من المجوسية باستطلاع الغيب من الفلك، وبخشية أوضاع الكواكب وباتِّخاذ أشكالها شعاراً للملك، وباحترام النار ومواقدها. و(قلّدوا) البوذيين حرفاً بحرف في الطريق والرياضة وتعذيب الجسم بالنار والسلاح، واللعب بالحيّات والعقارب وشرب السموم، ودقّ الطبول والصنوج وجعل رواتب من الأدعية والأناشيد والأحزاب، واعتقاد تأثير العزائم ونداء الأسماء وحمل التمائم، إلى غير ذلك مما هو مُشاهد في بوذيي الهند ومجوس فارس والسّند إلى يومنا هذا. وقد قيل إنّه نقله إلى الإسلامية جون وست، وسلطان علي منلا، والبغدادي، وحاشية فلان الشيخ وفلان الفارسي، على أنّ إسناد ذلك إلى أشخاص معينين يحتاج إلى تثبيت. و(لفَّقوا) من الأساطير والإسرائيليات أنواعاً من القربات، وعلوماً سمّوها لدنيات". وهكذا فإن ما جرى الإثقال به على إسلام "القرآن والمتواترات (القليلة) من الحديث، وإجماع السلف الأول"، يتسع ليتضمن الأحاديث المكذوبة والمُقتبس من اليهودية والمسيحية والمجوسية والبوذية وغيرها. والملاحظ على كل تلك التزيُّدات أنها لا تخرج أبداً عن منطق الإثقال والتشديد على الناس.

وعلى العموم، فإنه يبقى أن هذا الإثقال والتشديد كان هو الباب إلى

تثبيت الاستبداد، وذلك من حيث أن "هذا التشدد الذي أدخله على الدين منافسو المجوس؛ قد فتح على الأمة باب التلوم على النفس، واعتقاد التقصير المطلق، وألا نجاة ولا مخرج ولا إمكان لمحاسبة النفس فضلاً عن محاسبة الحكام المنوط بهم قيام العدل والنظام". وفيما يخص "(الشريعة) الإسلامية السمحاء الخالصة من شوائب الزوائد والتشديد، فإن صاحبها يزداد إيماناً كلما ازداد علماً ودق نظراً؛ لأنه باعتبار كون الإسلامية هي أحكام القرآن الكريم وما ثبت من السنة وما اجتمعت عليه الأمة في الصدر الأول لا يوجد فيها ما يأباه عقل أو يناقضه تحقيق علمي"؛ وعلى النحو الذي يصبح معه الإسلام الأول رديفاً للعقل.

وهنا يلزم التنويه بأن الكواكبي يضيف "التقليد" إلى "التزيُّد" في المسئولية عن الانحطاط القائم. ومن هنا تأكيده على وجوب "أن نترك جانباً اختلاف المذاهب التي نحن متبعوها تقليداً فلا نعرف مآخذ كثير من أحكامها وأن نعتمد على ما نعلم من صريح الكتاب وصحيح السُنَّة وثابت الإجماع وذلك لكيلا نتفرق في الآراء وليكون ما نقرره مقبولاً عند جميع أهل القبلة إذ إن مذهب السلف هو الأصل الذي لا يُرَد ولا تستنكف الأمة أن ترجع إليه وتجتمع عليه في بعض أمهات المسائل لأن في ذلك التساوي بين المذاهب فلا يثقل على أحد نبذ تقليد أحد الأئمة في مسألة تخالف المتبادر من نص الكتاب العزيز أو تباين صريح السنة الثابتة في مدونات الصدر الأول ... ولا يعظمن على البعض منكم أيضاً أنه كيف يسوغ لأحدنا أن يثق بفهمه وتحقيقه مع بُعد العهد ويترك تقليد من يعرف أنه أفضل منه وأجمع علماً وأكثر إحاطة واحتياطاً". وهو يربط سيادة التقليد بأنه "حين اتسعت دائرة الأحكام في الشرع، صار الخلف عاجزين عن التقاط الفروع فضلاً عن الرجوع إلى الأصول فاطمأنت الأمة إلى التقليد وأقبل العلماء على التعمقات في الدين، يعرب المفسر ويتفنن ولو بحكايات قاضي الجن؛ لأنه غير مطالب بدليل، ويتفحص المحدث عن نوادر الأخبار والآثار ولو موضوعة لأنه غير مسئول عن سنده، ويستنبط الفقيه الحكم ولو بالشبه من وجه للازم اللازم للعلة؛ لأن مجال التحكم واسع وهذه الفتنة لم تزل مستمرة إلى أن أوقفها قصور الهمم عند الأكثرين. على أن هؤلاء المتأخرين أخلدوا إلى التقليد الصرف حتى في مسألة التوحيد التي هي أساس الدين ومبدأ الإيمان واليقين والفارق بين الكفر والإسلام وجعلوا أنفسهم كالعميان لا يميزون الظلمة من النور ولا الحق من الزور وصاروا يحسنون الظن في كل ما يجدونه بين دفتي كتاب؛ لأنهم رأوا التسليم أهون من التبصر والتقليد ستر للجهل. وصار أهل كل إقليم أو بلد يتعصبون لمؤلفات شيوخهم الأقدمين ويتخذون الخلافيات مداراً لتطبيق الأحكام على الهوى لا يبالون بحمل أثقال الناس في الدين على عواتقهم يزعمون أن التسليم أسلم وأنهم أسراء النقل وإن خالف ظاهر النص ويتوهمون أن اختلاف الأئمة رحمة للأمة ". لكن هذا الاختلاف يبدو- لسوء الحظ- سبب للتفرقة الدينية والتباغض، انطلاقاً من أن "هذه الفرق الكبرى يعتقد كل منهم أنهم وحدهم أهل السنة والجماعة وأن سواهم مبتدعون أو زائغون، فهل والحالة هذه يتوهم عاقل أن هذا التفرق والانشقاق رحمة لا نقمة وسببه وهو التوسع في الأحكام سبب خير لا سبب شر".

وبالطبع فإنه لا مخرج من هذا الانحطاط إلا بالتخلُّص من هذه الزوائد التي

أثقلت على الإسلام الأول. ومن هنا ما يراه الكواكبي من أنه "لا مانع من أن نترك النقول المتخالفة خصوصاً منها المتعلق بالبعض القليل من الأصول ونجتمع على الرجوع إلى ما نفهمه من النصوص أو ما يتحقق عندنا حسب طاقتنا أنه جرى عليه السلف. وبذلك تتحد وجهتنا ويتسنى لنا الاتفاق على تقرير ما نقرره، ويقوى الأمل في قبول الأمة منا ما ندعوها إليه". وفي كلمة واحدة، فإن المخرَج عند الكواكبي هو في ترك النقول المتخالفة، وإنتاج فهم يحظى بالتوافق والقبول.

ومن المنطقي أن يفتح هذا التقابل الباب أمام التمييز بين الإسلام باعتباره دين الفطرة (وهو إسلام القرآن) وبين الإسلام الذي ينسب المسلمون أنفسهم إليه الآن؛ وهو إسلام التزيُّدات والتشديدات التي يتم الرجوع بها إلى الأخبار والآثار. ومن هنا إلحاح الكواكبي على تأكيد أن ما يعنيه بالإسلام أنه "الإسلام الموصوف بدين الفطرة (والذي هو أحد) الأديان المبنية على العقل المحض، ولا أعني بالإسلام ما يدين به أكثر المسلمين الآن، إنما أريد بالإسلام؛ دين القرآن، أي الدين الذي يقوى على فهمه من القرآن كل إنسان غير مقيد الفكر بتفصح زيد أو تحكم عمرو". ومن هنا ما يرتبه الكواكبي على ذلك من أن "جرثومة دائنا هي خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة، دين النظام والنشاط، دين القرآن الصريح البيان، إلى صيغة أنَّا جعلناه دين الخيال والخبال، دين الخلل والتشويش، دين البِدَع والتشديد، دين الاجتهاد. وقد دبَّ فينا هذا المرض منذ ألف عام، فتمكَّن فينا وأثَّر في كلِّ شؤوننا، حتى بلغ فينا استحكام الخلل في الفكر والعمل أننا لا نرى في الخالق –جلَّ شأنه- نظاماً فيما اتَّصف، نظاماً فيما قضى، نظاماً فيما أمر، ولا نطالب أنفسنا فضلاً عن آمرنا أو مأمورنا بنظامٍ وترتيبٍ واطِّراد ومثابرة. وهكذا أصبحنا واعتقادنا مشوَّش، وفكرنا مشوَّش، وسياستنا مشوَّشَة، ومعيشتنا مشوَّشَة. فأين منا والحالة هذه؛ الحياة الفكرية، الحياة العملية، الحياة العائلية، الحياة الاجتماعية، الحياة السياسية؟".

وهكذا فإن الكواكبي ينتهي إلى "أن الدين الموجود الآن بالنظر إلى ما ندين به، لا بالنظر إلى ما نقرره، وباعتبار ما نفعله، لا باعتبار ما نقوله، ليس هو الدين الذي تميز به أسلافنا منذ مئات السنين على العالمين، كلا، بل طرأت على الدين طوارئ تغيير غيرت نظامه. وذلك أن الأخلاف تركوا أشياء من أحكامه كإعداد القوة بالعلم والمال والجهاد في الدين والأمر بالمعروف وإزالة المنكر وإقامة الحدود وإيتاء الزكاة وغير ذلك مما أوضحه الإخوان الكرام. وزاد فيه المتأخرون بدعاً وتقليدات وخرافات ليست منه كشيوع عبادة القبور والتسليم لمدعي علم الغيب والتصرف في المقدور. وهذه الطوارئ من تغييرات أو متروكات أو مزايدات أكثرها يتعلق بأصول الدين وبعضها بأصل الأصول أعني التوحيد وكفى بأن يكون سبباً للفتور. وقد قال الله تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم). ثم إذا دققنا حالة الإسلامية في القرون الخالية نجدها عند أكثر أهل القبلة قد أصابها بعض ما أصاب قبلها غيرها من الأديان كما أخبرنا الله تعالى بقصصها في كتابه المبين، ووعدنا بوقوعنا فيه سيد المرسلين وأرشدنا إلى طرائق منه إن كنا راشدين. أعني بذلك ما طرأ على الإسلام من التأويل والتحريف في بعض أصولها وكثير من فروعها حتى استولى عليها التشديد

والتشويش وتطرق إليها الشرك الخفي والجلي من يمينها وشمالها فأمست محتاجة إلى التجديد بتفريق الغي من الرشد". وهكذا فإنه يشير صراحة إلى أن جوهر التجديد إنما يتمثل في تخليص الإسلام من كل المزيدات عليه، ورده إلى أصله الأول البسيط؛ الذي يكون فيه هو دين الفطرة القائم على العقل.

ومن ذلك كله فإنه ينتهي إلى ما يكاد أن يكون قانوناً حاكماً لمسار التطور في كل الأديان. فإنه "عند تدقيق حالة جميع الأديان والنحل تدقيقاً تاريخياً تجد كلها ناشئة عن أصل صحيح بسيط سماوي لا ترى فيه عوجاً ولا زيفاً، تجد أن كل دين كان في أوليته باثاً في أهله النظام والنشاط وراقياً بهم إلى أوج السعادة في الحياة إلى أن يطرأ عليه التأويل والتحريف والتفنن والزيادات رجوعاً إلى أصلين اثنين (الإشراك بالله والتشديد في الدين) فيأخذ في الانحطاط بالأمة ولم يزل نازلاً بها إلى أن تبلغ حالة أقبح من الحالة الأصلية الهمجية فتنتهي بالانقراض أو الاندماج في أمة أخرى". وكمثال على ما جرى للأديان السابقة على الإسلام، فإن الكواكبي يشير إلى أن "أكثر ما اعتبره متأخرو النصارى من الشعائر الدينية، حتى مشكلة التثليث، لا أصل له فيما ورد عن نفس المسيح عليه السلام؛ إنما هو مزيدات وترتيبات قليلها مُبتدع، وكثيرها متَّبَع...، وكذلك وجد العلماء لمزيدات التلمود وبدع الأحبار أصولاً في الأساطير والآثار والألواح الأشورية". وهكذا فإن الأمر يتعلق بقاعدةٍ خضعت لها الأديان جميعاً؛ والتي يكون الدين- تبعاً لها- باعثاً على النهوض والرقي في ابتدائه، ثم تدخل عليه الزيادات والتحريفات، وتفرض سلطانها عليه العادات، فيأخذ في الانحطاط بالأمة إلى حيث يصبح وجودها نفسه مُهدداً.

وهكذا يبدو الاتفاق قائماً بين رجال الإصلاح؛ محمد عبده وقاسم أمين (مصر) وعبد الرحمن الكواكبي (الشام) والطاهر الحداد (تونس) على أن الأزمة التي تواجه مجتمعاتهم الإسلامية في القرن التاسع عشر إنما ترتبط بتغريب الإسلام عن جوهره؛ على النحو الذي جعله سبباً للانحطاط، لا باعثاً على الترقي. وتبعاً لذلك، فإنهم قد أكدوا على أن الخروج من تلك الأزمة يرتبط برد الإسلام إلى جوهره الذي كان فيه ديناً للفطرة والعقل. ولقد اتفقوا على أن لا سبيل إلى ذلك إلا عبر تحرير الإسلام من كل ما تعرض له من الزيادات والتحريفات، ومن خضوعه لسلطان العادات؛ وهو ما اعتبروا أنه تجديد الدين. وهنا يلزم التنويه بإمكان التمييز بين مصادر ثلاثة لتلك الزيادات والتحريفات؛ (أولها) الأحاديث المكذوبة والموضوعة، و(ثانيها) المقتبسات من الأديان الأخرى، و(ثالثها) العادات. وضمن هذا السياق، فإنه إذا كانت المقتبسات من الأديان الأخرى قد دخلت إلى الإسلام من خلال المتصوفة، فإن الفقهاء كانوا بالذات هم الباب الذي تسللت منه الأحاديث الموضوعة والعادات. وإذ يبدو أن المقتبسات من الأديان الأخرى تتعلق أساساً بالمعتقد، بينما تتعلق الأحاديث المدخولة والعادات بالمجال الفقهي، فإن سياق التحليل هنا يقتضي التركيز على بيان السياقات التي تبلورت فيها الزيادات الحديثية النصية من جهة، وذلك فضلاً عن الوعي بالكيفية التي تسربت بها العادة لترقد تحت، في رسوخ، تحت قشرة الدين من جهة أخرى. ومن هنا أنه كان لابد أن تحظى الآليات التي حدثت بها الزيادات الحديثية النصية، واستقرت بها العادات تحت غطاء الأحكام

الشرعية بضربٍ من الاهتمام في إطار هذه القراءة.
وإذ يحيل ذلك إلى أن غربة الجوهر الكامن، التي لا تكون ظاهرة، هى الغربة الأشد وطأة على الإسلام (ولو كان ذلك عند مفكري القرن التاسع عشر على الأقل)، فإنه يمكن القول- تبعاً لذلك- بأن الغرباء الذين لهم الطوبى حسب بشارة النبى الكريم، هم كل أولئك الذين يلحون على ضرورة عدم الاكتفاء بالشكل، والتأكيد على وجوب استحضار الإسلام بما هو معنى وجوهر، على أن يكون مفهوما أن ذلك لا يعنى ماهو أكثر من إمساك العقل بالمعنى المتحرك، والجوهر المنفتح الحي الذي يجعل الإسلام قادراً على الاستجابة للتحديات التي تفرض نفسها على المجتمعات الإسلامية في عوالم متغيرة. ومن حسن الحظ أن ذلك هو ما يبدو وكأن الله قد أراده للإسلام فعلا، وأعنى من حيث جعل خطاب وحيه أقرب إلى البناء المنفتح الذي ينطوي على ما يشير إلى تحرك نص التنزيل مع اتجاه حركة الواقع ومساره. فإنه ليس من شك أبدا فى أنه كان يمكن لله أن يتنزل بوحيه للعباد دفعة واحدة، ولكنه إراد له- فيما هو معلوم للكافة- أن يتشكل على مدى يقترب من ربع القرن، فى صيرورة راح يتحرك فيها خطاب التنزيل فى تجاوب منقطع النظير مع حركة الواقع الإنسانى الحي. وغنىٌّ عن البيان أنه إذا كانت حركية الواقع قد تركت أثرها العميق على بناء خطاب التنزيل؛ الأمر الذى راح يستوعبه علماء القرآن من خلال فرضية الناسخ والمنسوخ، فإن ذلك يفتح الباب أمام ضرورة تحرك فعل الفهم والتفسير، وعلى النحو الذى يتأكد معه مفهوم المعنى المتحرك والروح المنفتحة للإسلام. حيث إنه من المستحيل عقلا، أن ينفتح فعل التنزيل على حركة السياق الواقعي، فيما ينغلق فعل التفسير أمام هذه الحركة ذاتها.

ورغم ما يبدو، هكذا، من أنه لا معنى لانفتاح فعل التنزيل وتحركه مع الواقع، إلا بما يحيل إليه ذلك من ضرورة أن ينفتح فعل الفهم والتفسير ويتحرك مع الواقع أيضا، فإن الكسل العقلى الذى يعيش تحت وطأته دعاة الإسلام السياسي الذين يصخبون على سطح المشهد الراهن في العالم الإسلامي بأسره تقريباً، قد جعلهم يستبدلون بفعل الفهم المنفتح مجرد استعارة منظومات تفكير جاهزة من السلف. ورغم مايبدو من أن تلك المنظومات هي، فى حقيقتها، نتاج فعل فهم منفتح- في حينه- على سياق الواقع الذى نشأت فيه، فإن مايجرى من عزلها عن هذا السياق، وما يتبع ذلك من نقلها جاهزة وفرضها على سياق مغاير، لايؤول إلى تشويهها فحسب، بل ويجعلها عنواناً على فهم منغلق. ولسوء الحظ فإن هذا التفكير بالجاهزـ عوضاً عن الإبداع الفاعل- هو آخر ما يحتاجه الظرف (العربي/الإسلامي) الراهن، الذى لا يمكن فهم أزمته بعيدا عن أزمة المشروع السائد فى التحديث المشوه الذى قام على الفرض الإكراهى للحداثة كنموذج «معطى» جاهز على مجتمعات كانت تقع خارج سياق تبلورها التاريخى والمعرفى. ويعني ذلك أن الإسلام الذي يجري استدعاءه كمنظومة جاهزة لا يمكن أن يؤول إلا إلى نوعٍ من التأسلم المشوَّه الذي لن يختلف عن التحديث المشوَّه الراهن. وإذن فإنه ذات التشوُّه؛ وهو يُعاد إنتاجه تحت يافطة الإسلام، بعد أن جرى إنتاجه- على مدى القرنين

الأخيرين- تحت يافطة الحداثة.

ولسوء الحظ، فإن الطريقة الراهنة فى استدعاء الإسلام- كبديل لمشروع التحديث المشوه- لاتتجاوز حدود السعى إلى فرضه كمنظومة جاهزة على الواقع. وإذ يبدو، هكذا، أن الآلية التى أنتجت الحداثة المشوهة تكاد أن تكون هى تلك التى يجرى بها التعاطى مع الإسلام فى التجربة الراهنة، فإنه يمكن القطع بأن هذه التجربة لن تتمخض- لسوء الحظ- إلا عن أسلمة مشوهة، تماما كالتحديث المشوه الذى سبقها. وبالطبع فإنه لايمكن القول بأن غربة الحداثة عن واقع العرب هو ما أدى إلى ضرورة فرضها على مجتمعاتهم قسريا، وذلك ما لا يمكن أن ينطبق على الإسلام الذى لا يمكن أن يكون غريبا عن الواقع لأنه دين غالبية الناس؛ حيث الأمر لا يتعلق بالإسلام أو الحداثة في ذاتهما، بقدر ما يتعلق بطريقة ما في استدعائهما. ولعل ذلك يعنى أن الأمر يقتضى استدعاءاً للإسلام يغاير بالكلية ذلك الذى يقوم به أولئك الصاخبون من دعاة الإسلام السياسي على سطح المشهد الراهن؛ وأعنى الاستدعاء له كجوهر وروح، وليس كمجرد شكلٍ وحرف كما يفعلون.

والحق أن هذا التحول، فيما يخص الإسلام بأسره، من غربة مجرد "الشكل والحرف"- في الزمن الأول- إلى غربة "الجوهر والروح"- في الأزمنة اللاحقة- يكاد أن يصبح القاعدة الحاكمة لتطور معظم أركانه ومفاهيمه؛ ومن بينها الشريعة بالطبع. فإنه إذا كانت غربة الجوهر والروح تعني حضور المفهوم بمجرد شكله ورسمه، فإن ذلك النوع من الحضور الشكلي كان هو المآل الذي انتهت إليه الشريعة أيضاً. فإذ تكشف ممارسة الصحابة عن الانشغال، فيما يخص الشريعة والإسلام على العموم، بالمعنى الذي يقف وراء النصوص الظاهرة، فإن ذلك ما راح يتلاشى تدريجياً إلى حد الاختفاء شبه الكامل. ولقد كان هذا المآل الشكلي الذي انتهى إليه كلٌ من الإسلام والشريعة معاً، هو أحد تداعيات ممارسة سياسية ذات طبيعة استبدادية بالأساس.

وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كانت العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام تحتاج إلى استقصاءٍ أعمق يتجاوز حدود هذا الحيز، فإنه يمكن القول- على العموم- بأنه إذا كان الدين قد ظل يقدم للسياسة لغتها وقاموس مفرداتها، فإن كافة موجهاتها ومحدداتها الرئيسة قد ظلت تنتمي إلى مجال آخر غير الدين. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كان الدين قد منح السياسة لغتها وشكل ممارستها، فإن مضمون تلك الممارسة ومحتواها قد ظل شيئاً يقع خارج حدوده في الأغلب. ولعل استقراءاً للمصنفات التاريخية الكبرى يؤول إلى أن صراعات القوة قد كانت هي المحدد الرئيس لممارسة السياسة في الإسلام. فلا يكاد ابن خلدون- الذي يستمد قيمته الكبرى من كونه صاحب خطاب عن التاريخ، وليس من كونه مجرد مؤرخ أو ناقلٍ للأخبار مثل غيره- يرى في تاريخ المسلمين، إلى عصره، إلا نوعاً من الفاعلية شبه المطلقة لقانون العصبية القبلية التي كانت- ولعلها تبقى للآن- الشكل السائد لاشتغال القوة. والغريب أن المحاولات لا تتوقف لإخفاء هذا التاريخ الطويل الذي كتبته القوة لكي يتوارى من الذاكرة بالكلية،

لحساب تاريخ مثالي ومُتخيل يستخدمه دعاة الإسلام السياسي في الترويج لأجنداتهم السياسية النازعة للهيمنة. ورغم هذا السعي الدائب إلى طمس هذا التاريخ الرزيل الذي يجرح الوعي ويشقيه، فإن ما يشهده العالم العربي، في اللحظة الراهنة، من انفجار المكبوت القَبَلي والعشائري والطائفي والمذهبي الذي لطالما جرى كبته وراء أقنعة الدين- ثم الحداثة بعد ذلك- لمما يؤكد على أنه من قبيل التاريخ الذي يأبى الغياب والسكوت.
إن ذلك يعني أن الدين كان- ولا يزال- جزءاً من لعبة القوة السياسية وأحد أدوات احتيازها والإمساك بمفاتيحها في العالم العربي والإسلامي. وضمن هذا السياق، فإن ثمة علاقة طردية بين تصورٍ بعينه للدين وبين حجم القوة التي يوفرها للقائمين على توظيفه سياسياً؛ وأعني أنه كلما كان الدين حرفياً وقطعياً كلما يكون مقدار القوة التي يقدمها لهؤلاء الساعين إلى التخفي وراءه أكبر- بما لا يُقاس- من تلك التي يوفرها لهم حين يكون موضوعاً لتفكير مفتوح. ويرتبط ذلك بحقيقة أن "قطعية الدين وحرفيته" تكون هي الأكثر مثالية في إخضاع الجمهور وقهره؛ وأعني من حيث لا يكون متاحاً له، في إطارها، إلا محض التسليم والامتثال من دون جدلٍ أو سؤال. وإذ يقوم دعاة الإسلام السياسي بتثبيت هذا التصور القطعي للدين، فإنه يلزم التنويه بأن هذا التصور لا يقوم في الفراغ؛ بل إنه يجري إنتاجه وتثبيته من خلال ما يبدو أنها مفاهيم موضوعية ومحايدة؛ وهي المفاهيم التي كان لابد أن تترسخ في وعي الجمهور، بفضل ما يجري من الإلحاح المستمر عليها، وعلى النحو الذي تتحول معه إلى ما يشبه المسلمات التي يتقبلها الجمهور من دون الإعمال لأي نظر، بل ويصل الأمر إلى اعتبارها من قبيل الدين الذي يتعبد الناس به الله. وهكذا فإن روح القطع والجزم التي يستثمرها دعاة الإسلام السياسي في إسكات الجمهور والسيطرة عليه، إنما تتغذى على مفاهيم شائعة من قبيل: "قطعي الثبوت، قطعي الدلالة"، و"لا اجتهاد مع نص" أو "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وغيرها من المفاهيم التي يجري النظر إليها على أنها من المصادرات الأولية التي جرى إدخالها ضمن نطاق "غير القابل للتفكير". فمن الذي يتصور أن هذه مجرد أفكارٍ قصد بها من صكوها خدمة أهدافٍ بعينها، وليست من العقائد التي لا تُردْ؟!.
ومن حسن الحظ أن تحليلا لتلك المفاهيم يكاد يكشف عن أنها لا تقدم معرفة حقيقية, بقدر ما تعمل كأقنعة تتخفي وراءها رؤى وتصورات يُراد تحصينها خلف ما يتم خلعه عليها من قداسة تعلو بها إلى مقام "ما لا يمكن التفكير فيه". وبحسب ذلك، فإنها تبقى من قبيل المفاهيم التي تكون مطلوبة, لا لما تكشف عنه وتجليه, بل لما تخفيه وتغطي عليه. والملاحظ أنه، ولكي تكون مثل تلك المفاهيم قادرة علي أداء وظيفتها في التمويه والإخفاء, فإنه يغلب عليها بساطة الصياغة اللغوية علي نحو يسهل معه ترديدها, بما يؤول إلى ترسيخها وتثبيتها. وهكذا فإن البساطة اللغوية للمفهوم المستقر والشائع في التداول بين الجمهور عن ما هو "قطعي الثبوت، قطعي الدلالة" لا تعكس الإحكام والدقة, بقدر ما تعكس مراوغة "تيسير ترديد" المفهوم- بما يتضمنه من ربط بين الثبوت التاريخي للقرآن، وبين الدلالة أو المعنى الذي يحمله- على نحو يبعد الوعي عن التفكير فيه. حيث إن كثرة "الترديد" للمفهوم تعمل على القبول الواسع له

من دون إعمال "التفكير". إن المراوغة، هنا، تتأتى من الانتقال من الثبوت التاريخي للقرآن المقطوع به، إلى الدلالة التي لا يمكن أن تكون مقطوعاً بها. لأن القطع بها يستلزم ضرورة أن تكون ثابتة ولا تقبل التعدد؛ وذلك ما لا يمكن قبوله بخصوص القرآن، لأنه يكون حكماً عليه بالجمود وعدم تجدد عمليات فهمه. ويعني ذلك أنه إذا وجب تثبيت القطعية للثبوت، فإنه لا يجوز تثبيتها للدلالة لاختلاف المجال الذي يحضر، أو يشتغل، فيه الواحد من المفهومين، عن الآخر. فإذ "الثبوت" ينتمي إلى مجال "التاريخ" القابل للإثبات، فإن الدلالة تنتمي إلى مجال "المعنى" غير القابل للتثبيت، لكن المفهوم- يستهدف تسريب القطعية من ثبوت الوقوع (التاريخي) الذي لا يمكن لأحدٍ أن يتجرأ على المماراة فيه، إلى تثبيت الدلالة (المعنوية) التي لا يُراد لأحدٍ أن يماري- أو يجادل- فيها.

ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان القرآن هو معجزة الإسلام، فإن ذلك قد جعل البعض يمضي إلى وجوب أن تكون دلالة آيات القرآن قطعية، لأن عدم قطعية آياته يعني ظنيتها؛ وبما يؤول إلى أن يكون إعجاز القرآن، بدوره، ظنياً وغير قطعي. وهنا أيضاً فإنه لا يمكن الربط بين قطعية الإعجاز وقطعية الدلالة، لأنه إذا كانت قطعية الإعجاز تعني "عدم ظنيته"، فإن قطعية الدلالة لا تعني "ظنيتها"، بل تعني "ثباتها وعدم تجددها"؛ وهو ما يشكك في إعجاز القرآن الذي يقوم في جزء منه على إنتاج الدلالة المتجددة التي تناسب الأزمان المتغيرة. وهكذا فإن الأمر إنما يتعلق- وفقط- بالدفاع عن انفتاح الدلالة في مقابل السعي إلى إغلاقها وتثبيتها, وليس أبدا بما يُقال أنه السعي إلى الطعن في إعجاز القرآن عبر القول بظنية دلالته. إذ ليس من شك في أن إعجاز القرآن يكون أكثر رسوخا في حال الدلالة المفتوحة منه في حال الدلالة المغلقة الجامدة, وأعني من حيث يتيح له انفتاح الدلالة وديناميكيتها أن يكون قادراً على الاستجابة لاحتياجات الناس على مدى الأحقاب، وبما يدعم القول بإعجازه، على نحو فعلي.

وهنا يلزم التأكيد على أنه إذا كانت سهولة ترديد مفهوم قطعي الثبوت قطعي الدلالة قد أتاحت له تداولا واسعا نسبيا بين الجمهور, فإن الغريب حقا أن هذا القطعي الدلالة هو- بحسب تعريف الأصوليين له- مما يندر حصوله في القرآن. فإذا كان القطعي الدلالة هو "ما دل علي معنى متعين فهمه منه, ولا يحتمل تأويلا, ولا مجال لفهم معنى غيره منه, أو أنه علي قول آخر ما يفيد المعنى على القطع مع عدم إمكان التأويل والاحتمال، فإن ذلك مما يندر وجوده في القرآن, وإلي حد أن السيوطي لم يجد إلا مثالا واحدا له, في قوله تعالي: "فمن لم يجد، فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم, تلك عشرة كاملة"؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لم يجد في القرآن ما ينطبق عليه معني القطع إلا في شطر آية هو عبارة- في الحقيقة- عن مسألة حسابية. وأما إذا جري تعريف القطعي الدلالة بأنه "كل نص دل علي فرض في الإرث مقدر أو حد في العقوبة مقرر أو نصاب محدد", فإن ثمة من فروض الإرث المقدرة تصريحا في القرآن, ما كان موضوعا لاختلاف الصحابة أنفسهم, وبما يعنيه ذلك من استحالة أن تكون محلاً لدلالة قاطعة. وكمثال فإنه يمكن الإشارة إلى ما أورده "ابن العربي"، في كتابه أحكام القرآن، بخصوص قوله تعالي: "فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك". فعلى الرغم من أنه فرض في الإرث مقدر؛ وبما يعنيه

ذلك من وجوب أن يكون من قبيل القطعي الدلالة بحسب التعريف الآنف, فإن أبي بكر ابن العربي (وهو السني المتشدد) قد اعتبره "معضلة عظيمة, فإنه تعالي لو قال: فإن كن اثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك, لانقطع النزاع. فلما جاء القول هكذا مشكلا وبيَّن(القرآن) حكم (البنت) الواحدة بالنصف, وحكم ما زاد علي الاثنتين بالثلثين, وسكت عن حكم البنتين أشكل الحال، ولو كان الله تعالى مُبيناً حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعاً، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال، لتتبين درجة العالمين، وترتفع منزلة المجتهدين". وهكذا فإن وجوب أن تكون دلالة هذه الآية "قاطعة"؛ باعتبار أنها "نصٌ يدل على فرضٍ في الإرث مقدَّر"، لم يكن مقنعاً لابن العربي الذي مضى يؤكد- وبوضوح كامل- على أن البيان فيها ليس قاطعاً، وأن القول فيها قد جاء مُشكِلاً (لأنه سكت عن بيان حكم البنتين). ولأن النص قد سكت، وجاء القول في الآية مُشكِلاً، فإن ابن العربي قد اعتبر ذلك من قبيل المناسبات التي ترتفع فيها منزلة المجتهدين، لأن الأمر يكون موقوفاً على اجتهادهم؛ وبما يعنيه ذلك من عدم قطعية الآية أو النص.

وحين يضاف إلي ذلك الاختلاف الحاصل في نفس الآية بخصوص قوله تعالي: فإن لم يكن له ولد وورثة أبواه فلأمه الثلث, والذي لم يكن قاطعا رغم أنه فرض مقدر, حيث أورد القرطبي أن (ابن عباس) قال في امرأة تركت زوجها وأبويها: للزوج النصف, وللأم ثلث جميع المال, وللأب ما بقي, وذلك في حين أورد عن(زيد بن ثابت) قوله: للزوج النصف, وللأم ثلث ما بقي (وليس ثلث جميع المال). والمهم أنه حين سأل ابن عباس زيدا: أتجد ما تقوله في كتاب الله, أم تقوله برأي ؟ فإن ما ردَّ به زيد من أنه يقوله برأيه, لا يعني إلا أن دلالة الآية ليست قطعية أبدا, علي رغم أنه فرض مقدر. والحق أنه, وعلي فرض بيان القول ووضوحه, فإنه يبقى مع ذلك عدم جواز القول بقطعية الدلالة مطلقا. فإنه لو صح ذلك لما كان لعمر بن الخطاب أن يوقف دفع سهم المؤلفة قلوبهم مع بيان القرآن له صراحة؛ وإلى حد ما قال به البعض من أن "الآية مُحكمةٌ (يعني قاطعة) لا نعلم لها ناسخاً من كتاب ولا سنة"؛ وهو ما يعني أن أمر الدلالة لا يتوقف فقط علي بيان المقال, بل وكذا علي سياق الحال. وليس من معنى لذلك إلا أنه يستحيل أن تكون الدلالة قطعية على أي نحو.

وعلى العكس من هذا التصور القطعي للدين، فإن تصوره موضوعاً لتفكيرٍ مفتوح إنما تجعل منه أحد الساحات التي تنفتح أمام الفرد لتأكيد قدرته على التفكير الفاعل المستقل. وبحسب ذلك، فأنه فيما يمهد التصور القطعي للدين الطريق أمام السلطة لكي تهيمن على المجال العام، وتتحكم فيه بالكليّة، فإن الأثر الذي يؤدي إليه التصور المفتوح للدين- في المقابل- لا يقف عند حد حرمانها من هذا الامتياز فحسب، بل ويؤول إلى جعلها موضوعاً للتحكّم والضبط من جانب الأفراد. ولعله يلزم الوعي، في هذا السياق، بجدلية العلاقة بين تصور الدين "حرفياً وقطعياً" من جهة، وبين الطبيعة الاستبدادية التسلطية للسلطة من جهة أخرى؛ وبمعنى أن العلاقة بينهما لا تمضي في اتجاهٍ واحد، بل إن الواحد منهما يحدد الآخر، ويتحدد به في الآن نفسه.

وإذ يعني ذلك أن "قطعية الدين وحرفيته" إنما تؤسس للاستبداد، بذات

القدر الذي يؤسس به- هو أيضاً- لها، فإن ذلك ما انشغل به، وأفاض في بيانه، رجل الإصلاح وداعيته الكبير عبد الرحمن الكواكبي. فقد مضى الرجل يفضح الطريقة التي يسطو من خلالها المستبد على الدين ويحيله إلى مطية لطغيانه واستبداده؛ سواء كان ذلك من خلال اتخاذه لنفسه "صفة قدسية يتشارك بها مع الله، أو تعطيه مقاماً ذي علاقة مع الله, أو يتخذ بطانة من أهل الدين المستبدين يعينونه على ظلم الناس باسم الله". وبالطبع فإن هذا الامتطاء للدين، من جانب المستبد، هو ما كان لابد أن يجعل منه مجرد زخارف ورسوم شكلية خارجية؛ وبحيث يتحول إلى ما يشبه الدواء المهدئ الذي تتعاطاه جماهير يائسة محبطة, لتتعزى به عما تعانيه من الاستبداد والقهر, ويفقد دوره الجوهري في تنوير الإنسان وتحريره بالأساس؛ وبما يعنيه ذلك من التأكيد على دور المستبد في تفريغ الدين من مضمونه وتحويله إلى مجرد شكل فارغ. ولقد كان الكواكبي هو من كشف، ببراعة، عن الكيفية التي ينتج بها الاستبداد "التنطّع" في الدين الذي هو علامة خوائه وصوريته. فقد مضى إلى إن "المستبدين قد سطوا على الدين واتخذوه وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً، وجعلوه آلة لأهوائهم، فضيعوه وضيعوا أهله بالتفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه كما فعل أصحاب الأديان السائرة، حتى جعلوه ديناً لا يقوى أحدٌ ممن يتوهم أن كل ما دونوه هو منه على القيام بواجباته وآدابه ومزايداته التي صارت تشتبه مراتبها على العام والخاص. وبذلك انفتح باب التلّوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق، وأن لا نجاة ولا مخرج، ولا إمكان لمحاسبة النفس. وهذه الحال تصغّر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المنوط بها قيام الدين وقيام النظام والعدل. وهذا الإهمال للمراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود. وبهذا وذاك ظهر حديث (هلك المتنطعون)؛ أي المتشددون في الدين". وهكذا يكشف رجل الإصلاح عن متانة العلاقة بين الاستبداد وبين اختزال الدين في قشرته الخارجية؛ حيث يقوم المستبد بالسطو على الدين، فيبدد جوهره الحي من خلال "التفريع والتوسيع والتشديد والتشويش وإدخال ما ليس منه فيه، فينفتح "على الأمة باب التلُّوم على النفس واعتقاد التقصير المطلق"؛ وهي حالٌ "تصغِّر النفس وتخفت الصوت وتمنع الجسارة"؛ وبما يترتب على ذلك من "إهمال المراقبة والسيطرة والمؤاخذة والسؤال" الذي "أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد".

وإذ الاستبداد- والحال كذلك- هو الذي يأخذ الإسلام بأسره (ومعه الشريعة لا محالة) إلى الغربة التي يحضر فيها كمحض شكلٍ فارغ يخلو من الفاعلية والتأثير، فإن ذلك يرتبط بما يفرضه الاستبداد من حجابٍ على العقل؛ الذي هو شرط كل فاعليةٍ أو تأثير. ويترتب ذلك على حقيقة إدراك السياسة- وخصوصا حين تكون قامعة مستبدة- أن العقل المنفتح غير المقيد هو أخطر ما يهدد وجودها؛ وذلك من حيث يؤشر علي أن نقيضها من الحكم الرشيد هو المؤدي- وليس سواه- إلي تحقيق صالح المجموع. ومن هنا ما تسعي إليه، وعلي الدوام، من إزاحة العقل وإبعاده.

وإذ تدرك استحالة إنجاز هذا الإزاحة بما تمتلك من وسائل الترويع والبطش، فإنها تتوسل بالشريعة والدين لتضعهما في المواجهة التي تقوم

بـها مـع الـعقل. ولـلغرابـة، فـإن ذلـك لا ينتهـي إلـي إسـكات صـوت الـعقل فحسـب، بـل يؤول إلي تهـديد منظومتي الـدين والتشـريع عـلي نحو كامـل. ولسوء الحظ، فإن تراث الإسـلام (السـني والشـيعي) يفيض بما يؤكد التاريخ الـطويـل لهـذه الـممارسـة الـتي تـسعي فـيها السـياسـة لإزاحـة الـعقل بـاسـتخدام سـلاح الشـريعة. ولـعل مـن قـبيل الـمفارقـة، أن ثـورات الـعرب الأخيرة تكاد تنعش هذه الممارسة التي كان الظن أن تهافتها لم يعد موضع شـك، بعد أن فضح الإمام محمد عـبده- ومعه الـكواكبي- عـوارها وفسـادها قبل أكثر من قرن.

وبالطبع فإن السـياسـة لا تكف عـن الإيـهام بأن هـذا الإقصاء للعقل لا يـكون مقصوداً به تحصين ذاتها، بقدر ما هو أحد مطالب ومقتضيات الشـرع. وهكذا فإنها تراوغ بالمبالغة في الإخفاء التام لنفسـها من المشـهد؛ وبحيث تحقق هـذا الإقصاء لـلعقل فوق سـاحات بعيدة عـن سـاحـتها. لـكنه، وبـالـرغـم مـن حقيقة أن الـساحـات الـتي يجـري فوقـها تأسـيس خـطاب إقـصاء الـعقل في تـراث الإسـلام لا تـتصل- عـلى نحوٍ فعلي- اتـصالاً مـباشـراً بـالسـياسـة، بـل تـتصل بـالعلوم الشـرعـية والـدينية؛ فـإن مـا يـظهـر مـن أن هـذا الإقـصاء لـلعقل يؤدي إلى اختلال نظامي الدين والشـرع ذاتهما، إنما يقطع بأن المقصود به هو تحصين "السـياسـة"، وليس "الدين والشـرع"، بحسـب ما يجـري الإيـهام؛ لأن الدين والشـرع يتعرضان ذاتهما للتهـديد. وهكذا فإن الأمر لا يتجاوز حدود أن السـياسـة تـتخفى وتـترك لـلآخـريـن أن يحسـموا معاركـها فوق سـاحـات الاشـتغال بالمقدس لكي تغطي على بؤس قصدها المدنس.

ومن هنا فإنه إذا كان خطاب الإقصاء للعقل، باسـم الشـرع، قد راح يؤسـس نفسـه داخـل علم أصول الفقه، فإنه يبقى إمكان بيان عوار هذا الخطاب مـن داخـل هـذا الـعلم نـفسـه. فقد مضي حجة الإسـلام "الـغزالـي" إلـى الـتأكيد عـلى قـصور الـعقل، مـن خـلال الـقول بـأن دوره الـرئـيس يـتمثل فـي إثـبات الشـرع، ثـم يـقوم بعد ذلك بعزل نـفسـه والاكتفاء بـالـتلقي عـنه، لأن الشـرع بعد إثباته هو ما يحدد للإنسان ما يقصر عقله عن إثباته من حسـن الأفعال وقبحها. وإذ يـؤسـس الغزالـي حـجته فـي عـزل الـعقل عـلى أنـه يـضع قـيماً متباينة ومتغيرة للأفعال، فإن ذلك يعني أنه يتصور أن دلالة الحسـن والقبح الـتي يسـبغها الشـرع عـلى الأفعال تـكون نـهائـية ومـطلقة؛ وبـمعنى أن مـا قضى الشـرع بحسـنه مثلاً، يظل حسـناً على الدوام، ومن دون أي تعلق له بالوقت والبيئة والحال.

ومن حسـن الحظ، أنه يستحيل، من داخل علم الأصول نفسـه، قبول ما يقرره الغزالي من دوام دلالة الأحكام الشرعية وثباتها؛ وأعني من حيث يدخل "الوقت" في جوهر تركيبها. ومن هنا ما احتج به الرازي في مواجهة منكري "النسـخ"- الذي لا يكون إلا في الأحكام دون سـواها من الأخبار وغيرها- من أنه "إن قيل: لو كان الثاني (الحكم الناسخ) أصلح من الأول (الحكم المنسـوخ)، لكان الأول ناقص الصلاح، فكيف أمر الله به؟ قلنا: الأول أصلح من الثاني بالنسبة إلى الوقت الأول، والثاني بالعكس". وإذ يربط الرازي صلاح الحكم الشرعي بوقته، فإنه يقرر بذلك اسـتحالة أن تكون دلالته نهائية ومطلقة، بل إنه يدور ويتحول مع الوقت. والملاحظ أن الرازي لم يربط هذا الدوران للحكم وتحوله مع الوقت بما يترتب على ذلك من مصلحة للعباد، بل بما يؤول إليه من رفع شبهة أن يحكم الله بما هو ناقص؛

وبما يعنيه ذلك من أن رفع الشبهة عن "الله" يرتبط بتقرير ما فيه صلاح "الناس". وبالطبع فإنه لابد من النظر إلى هذا الربط لصلاح الحكم الشرعي بوقته على أنه من القواعد الكليَّة التي لا يمكن القول بانطباقها على شريعةٍ ما دون غيرها؛ وبمعنى أنه يتعذر القول بأنها تنطبق فقط على شرائع ما قبل الإسلام، وأن شريعة الإسلام تخرج عنها.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يبدو أن نسبة الثبات والدوام إلى الأحكام يتعارض مع ما استقرت عليه التجربة الفقهية، حتى مع الجيل الأول من المسلمين؛ حيث بدا أن ثمة أحكاماً ثابتة بالشرع، وبما يترتب على ذلك من وجوب تقرير "حسنها"، ومع ذلك فإنه قد جرى تعطيل العمل بها بعد بعض الوقت، وعلى النحو الذي يحيل إلى أنها قد توقفت عن أن تكون "حسنة". وكمثال على ذلك، فإن الشرع قد قرر نصيباً للمؤلفة قلوبهم في الصدقات. وقد أورد القرطبي عن أبي جعفر النحاس قوله إن "هذا الحكم فيهم ثابت"؛ ولذلك فإن "الأمر (الحكم) ماضٍ أبداً، لأن الآية محكمة، لا نعلم لها ناسخاً من كتابٍ ولا سنة". وبالرغم من هذا الثبات الذي يقرره البعض للحكم، فإن القاضي ابن العربي قد مضى إلى إن "الذي عندي أنه إن قويَّ الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أُعطوا سهمهم، كما كان رسول الله يعطيهم"؛ وبما يعنيه ذلك من أن الحكم ليس ثابتاً على نحو مطلق، بل إنه موقوفٌ على شرطٍ بعينه، وعلى النحو الذي يجعله قابلاً للتحول. ومن حسن الحظ، أن هذا التحول قد حدث بالفعل؛ حين أوقف عمر بن الخطاب دفع هذا السهم (المقرر بالقرآن) إلى اثنين ممن تقطع المصادر بأنهما من "المؤلفة قلوبهم" هما عيينة بن حصن والأقرع بن حابس، وخاطبهما قائلاً: إن رسول الله كان يتألفكما والإسلام يومئذ ذليل، وإن الله قد أعز الإسلام، فاذهبا وأجهدا جهدكما". وهكذا فإن تغيُّر حال الإسلام من "الذل" إلى "العزة"- بحسب ما تصور عمر- قد قضى برفع ما هو ثابت بشرع مُحكم؛ وعلى النحو الذي يقدح في تصور أن يكون الشرع مقرراً لقيمة ثابتة، كقيم السواد والبياض التي لا تختلف في حق زيد أو عمرو، على قول الغزالي، بقدر ما يبدو أن القيمة التي يقررها تختلف، بدورها، تبعاً لاختلاف الوقت والحال. ولعل المرء حين يدرك أن "العقل" هو ما يقف وراء ما يحدث من التحول في دلالة الحكم الشرعي ذاته (من الإيجاب إلى المنع)، يصل إلى استحالة قبول ما يقرره الغزالي من وجوب أن يقوم العقل بإثبات الشرع ثم يعزل نفسه ويكتفي بمجرد التلقي؛ وأعني من حيث يبقى الشرع بعد "الإثبات" في احتياجٍ دائم إلى اشتغال العقل عليه. فإن كون دلالة الحكم الشرعي ليست نهائية ومطلقة، بل مفتوحةً ومتحركة، يؤكد على هذا الاحتياج للعقل الذي يقوم بالدور الحاسم في هذا التحريك للدلالة. فإن الحكم لا يكتسب جدارته في البقاء من كونه منصوصاً عليه في القرآن فحسب، بل من السياق الذي يتحقق داخله الفعل الذي يكون موضوعاً لهذا الحكم؛ وبما يعنيه ذلك من أن كلاً من العقل والسياق يدخلان في تقرير إيجاب الحكم أو منعه.

وإذ يكون الشرع- والحال كذلك- في احتياجٍ إلى العقل الذي يملك وحده القدرة على تحريك الدلالة بحسب السياق، لكي يظل قادراً على التجاوب مع مقتضيات الحال والوقت التي لا تقبل الثبات أبداً، فإن ذلك يعني أن في عزل العقل وإبعاده ما سيؤدي إلى تقويض نظام الشرع بالكلية. ولأنه لا

يمكن تصور أن يقصد الشرع إلى تقويض نفسه، عبر عزل العقل، فإنه لا يبقى إلا أن "السياسة" هي ما يقف وراء هذا العزل. لكنه يلزم التأكيد على أن السياسة حين تقوم بعزل العقل، على هذا النحو، لا تفعل إلا أن تقوم- في الآن نفسه- بتقويض نظام الشرع ذاته. ولعل القيمة القصوى هنا تتجلى في أن عزل العقل يتطابق مع تقويض الشرع.

وإذا كان تقويض نظام الشرع يحيل إلى الدخول به في دائرة الركود التي يصبح فيها مجرد منظومةٍ مغلقة، فإن ذلك يعني أن "السياسة"، عبر عزلها للعقل، هي ما يقف وراء التحول من (الشريعة/ الجوهر والروح) إلى (الشريعة/ الشكل والرسم). وللغرابة، فإن ذلك كان تحولاً بالشريعة من المعنى الذي أعطاه لها (القرآن)؛ وكانت فيه أدنى إلى جملة المبادئ التأسيسية الكبرى التي تحظى بتوافق بني البشر جميعاً عليها، إلى المعنى الذي جعلها فيه (التاريخ) مجرد منظومة مغلقة من الأحكام والحدود العقابية ذات الطابع الإجرائي. وهنا يلزم التأكيد على أن الجيل الأول من مُتلقي الشريعة (الصحابة) قد تعاملوا معها بحسب الدلالة التي أعطاها القرآن لها؛ والتي تحيل إلى الانشغال الجوهري بالمبدأ التأسيسي أو القيمي الكلي، ولو كان ذلك على حساب الحكم الإجرائي الجزئي. وعلى وجه التحديد، فإنه يمكن الإشارة إلى موقف عمر بن الخطاب من سهم "المؤلفة قلوبهم"؛ والذي قدم فيه عمر بن الخطاب "القيمة التأسيسية" في الشريعة على "الحدود الإجرائية" فيها، ولو كان هذا الإجرائي مما يقرره القرآن بنصه.

ولعل ذلك يكشف عن أن إمكانية قول جديد في الشريعة لابد أن تؤسس نفسها على إستعادة الفهم القرآني (المنفتح) لها، وذلك في مواجهة ما يبدو أنه تاريخٌ من الفهم (المُنغلق) الضيق الذي تتحكم فيه مفاهيماً صنعتها عصور الجمود والركود الطويل التي عاشتها المجتمعات الإسلامية. ولسوء الحظ، فإن الأمر لا يقف عند مجرد ركود المفاهيم وجمودها، بل يتجاوز إلى الإنحراف شبه الكامل بها عن المجال التداولي لها في القرآن. وبالرغم من ذلك، فإن مُنتجي هذا الفهم وحرَّاسه لا يكفون عن الإدعاء بأن القرآن هو مصدر تلك المفاهيم، لكي يهبوها حصانته وقداسته؛ وذلك بمثل ما هو حاصل مع مفهوم الشريعة. وبحسب هذا الادعاء، فإن المفهوم لا يقدر على الانكشاف عن حمولته المعرفية التي يثريه بها القرآن، بقدر ما ينتصب كآداة يتلاعب بها الخصوم في حروب الهيمنة والإقصاء.

الفصل الثاني
مفهوم الشريعة بين غربة المعنى وارتحالات الدلالة

الفصل الثاني
مفهوم الشريعة بين غربة المعنى وارتحالات الدلالة

يبدو، على العموم، أن الإستخدام الراهن للعديد من المفاهيم- التي يُقال إنها إسلامية- يرتبط بذلك التاريخ الطويل الذي يطوي في جوفه ضروباً من الفهم والنظر التي خضعت لتوجيه حاجات وإكراهات الواقع الإجتماعي والسياسي الذي عاشه المسلمون. وهكذا فإن ما يكون للتاريخ من دورٍ في بناء هذه المفاهيم يفوق بكثير ما يكون للقرآن؛ وذلك بالرغم من غلبة الظن بأن القرآن هو صاحب الدور الأبرز في صوغ المفاهيم الإسلامية. بل إنه يبدو- لسوء الحظ- أن التاريخ قد إتجه بالمفاهيم إلى آفاقٍ أكثر ضيقاً من تلك التي أراد لها القرآن أن تمضي نحوها. وكمثال، فإنه إذا كان ما يغلب على الإستخدام الراهن لمفهوم الشريعة هو ربطه بالأحكام والحدود الإجرائية، فإن هذا الربط يجد ما يؤسسه في التاريخ، وليس في القرآن الذي يربط الشريعة بما يقوم فوق الأحكام والحدود من المبادئ والقيم التأسيسية الكبرى (كالعدل والِصلاح والإخاء والمساواة والرحمة وعدم التمييز وغيرها). وإذا كان من المُتَصَور أن ربط المفهوم (أي مفهوم) بالتاريخ يجعله أكثر إتساعاً لكي يكون قادراً على أن يستوعب ما يجري فيه من تحولات مستمرة، فإن الأمر يبدو على العكس تماماً من ذلك، فيما يخص مفهوم الشريعة الذي يبدو أن التاريخ قد مارس عليه ضروباً متلاحقة من التضييق والتشديد، على عكس القرآن الذي يمنحه دلالة أكثر إتساعاً ومرونة. وبالطبع فإنه حين يراوغ البعض فيخفي هذا المفهوم الضيق- الذي أنتجه التاريخ- للشريعة (والذي يختزلها في الحدود والأحكام) وراء القرآن، فإنه لا سبيل إلى فضح تلك المراوغة إلا عبر إستعادة مقاربته القرآنية الأكثر اتساعاً ورحابة.

فقد أورد القرآن الجذر "شرع"- بالمعنى الدال على الشريعة- لأربع مرات؛ كان في ثلاثة منها منسوباً إلى الله وحده، وفي المرة الوحيدة التي نسب

فيها القرآن الفعل "شرعوا" إلى البشر، فإن ذلك كان على سبيل الإستنكار والتعريض؛ وبما يعنيه ذلك من تصور عدم إمكانية نسبة هذا الفعل إلى غير الله أبداً. وحين يُضاف إلى ذلك أن القرآن قد أورد مشتقات الجذر "فَقَهَ" لعشرين مرة كان فيها جميعاً في صيغة الفعل المنسوب إلى البشر فقط، فإن الدلالة القصوى لذلك تتمثل في "إلهية" ما يربطه القرآن بالفعل "شرع"، في مقابل "بشرية" ما يربطه بالفعل "فَقَهَ".

ولعل قراءة لما أضافه القرآن إلى الله من أنه: "شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً، والذي أوحينا إليك، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه"، لتكشف عن صرف القرآن لدلالة الفعل "شرع" إلى ما قال "القرطبي" أنه "التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج، والتقرُّب إلى الله بصالح الأعمال، والزلف إليه بما يردُّ القلب والجارحة إليه، والصدق والوفاء بالعهد، وآداء الأمانة وصلة الرحم، وتحريم الكفر والقتل والزنى والآذية للخلق كيفما تصرفت، والاعتداء على الحيوان كيفما دار، واقتحام الدناءات وما يخرم المروءات، فهذا كله مشروع ديناً واحداً وملة متحدة لم تختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم"، وإلى ما قال "الفخر الرازي" في تفسيره الكبير إنه "ما يكون واجب البقاء في جميع الشرائع والأديان، كالقول بحسن الصدق والعدل والإحسان، والقول بقبح الكذب والظلم والإيذاء". إن ذلك يعني أن الفعل "شرع" الذي إختص به القرآن الله وحده، إنما ينصرف إلى المشترك بين بني البشر مما ينضوي تحت كليات الدين وأمهات الفضائل؛ أو هو أصول الدين الذي تطابقت الأنبياء على صحتها، والذي يجب أن يكون المراد منه- على قول الرازي- شيئاً مغايراً للتكاليف والأحكام، لأنها مختلفة متفاوتة. وهكذا يتبلور القول صريحاً بأن دلالة الفعل "شرع" لا تنصرف إلى "التكاليف والأحكام الإجرائية"، أو الشريعة بالمعنى القانوني، بل إلى ما يقوم فوقها مما أورد الطبري أنه "الدين كله"، أو الكليات التأسيسية التي يتشارك فيها، ليس الأنبياء فقط، بل لعله يمكن القول بأن الكثيرين من بني البشر جميعاً يعتقدون فيها. فإن هذه الكليات مما تتطابق عليه كافة صور الأديان (حتى غير الإبراهيمية)، وذلك على عكس "التكاليف والأحكام والحدود" التي تبقى موضوعاً لضروبٍ من التفكير الذي تصبح معه ساحة للتباين والاختلاف؛ حتى ضمن الدين الواحد، لأنها "من فروع المسائل التي تختلف فيها الأدلة وتتباين فيها الأفهام، فإنها من مطارح الاجتهاد ومواطن الخلاف".

ولعل دليلاً على أن ما يقرره القرآن بالفعل "شرع" من "الكليات التأسيسية" هو شيئٌ مغاير للتكاليف والأحكام المتقررة في الفقه يأتي من التباين الظاهر بين التوجيه القرآني وبين الحكم الفقهي بخصوص قتل الأنفس. فإذ يحرم في القرآن قتل الأنفس على العموم، ومن دون أي تمييز؛ وعلى النحو الذي جعل القرطبي يقرر أن "تحريم القتل" من كليات الدين المقررة بالفعل "شرع"، فإن الأحكام الفقهية قد راحت تمايز في الدماء بحسب الدين والمكانة الاجتماعية والنوع. فقد مضى التوجيه القرآني إلى تقرير المساواة الكاملة في الدماء بين بني البشر من دون أي تمييز بينهم؛ حيث "يُقتل الحر بالعبد، والمسلم بالذمي، واحتجوا بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كُتب عليكم القصاص في القتلى)، فعمَّ، وقوله: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس). وقالوا: والذمي مع المسلم

متساويان في الحرمة التي تكفي في القصاص؛ وهي حرمة الدم الثابتة على التأبيد. فإن الذمي محقون الدم على التأبيد، والمسلم كذلك، وكلاهما قد صار من أهل الإسلام. والذي يحقق ذلك أن المسلم يُقطع بسرقة مال الذمي، وهذا يدل على أن مال الذمي قد ساوى مال المسلم، فدل على مساواته لدمه، إذ المال إنما يحرم بحرمة مالكه".
وعلى العكس من هذا التوجيه القرآني إلى التسوية بين بني البشر في القصاص؛ فإن منظومة الفقه قد سارت في اتجاه تثبيت التمييز؛ وبما يعنيه ذلك من أن ما يقرره القرآن بالفعل "شرع" من تحريم قتل النفوس هو أمرٌ مغاير لما تقرره أحكام الفقه؛ التي تقطع بأن "الجمهور من العلماء لا يقتلون الحر بالعبد، وقال أبو ثور: لمَّا اتفق جميعهم على أنه لا قصاص بين العبيد والأحرار فيما دون النفوس، كانت النفوس أحرى بذلك، ومن فرَّق منهم بين ذلك فقد ناقض...وأيضاً فالإجماع فيمن قتل عبداً خطأً أنه ليس عليه إلا القيمة، فكما لم يشبه الحر في (القتل) الخطأ، لم يشبهه في (القتل) العمد. وأيضاً فإن العبد سلعةً من السلع يُباع ويُشتَرى، ويتصرف فيه الحر كيف شاء، فلا مساواة بينه وبين الحر ولا مقارنة". وهنا فإنه إذا كان "حفظ النفوس" هو من قبيل المبدأ التأسيسي الكلي، فإنه لا يمكن قياسه على ما دون النفوس الذي يمكن أن يكون مجالاً للتمييز وعدم المساواة؛ وبمعنى أن التمييز بين الحر والعبد والمسلم وغير المسلم في ما دون النفوس، كالمال والمِلكية وغيرها من الأمور ذات الطابع الإجرائي، لا يمكن أن يكون أصلاً للتمييز فيما يختص بالنفوس. ويرتبط ذلك بأن ما يخص حفظ النفوس هو من "الكلي التأسيسي" الذي لا يمكن أبداً أن يُقاس على ما دونه مما يتعلق بأمور المال والمِلك وغيرها من الأمور "الجزئية الإجرائية".
وفيما يخص "حرمة الدماء التي تؤسس للقصاص"، فإن المرء يلحظ أن منظومة الفقه قد راحت تؤسس التمييز في الدماء على السنة أو الإجماع، وذلك فيما كانت التسوية في الدماء تؤسس نفسها، بالكامل، على ما ينتمي إلى القرآن. وحتى إذا جرى الاحتجاج بأن القرآن ينطوي على التمييز بين الحر والعبد، فإن الرد على ذلك يكون بالتأكيد على أن القرآن لم يكن هو الذي وضع هذا التمييز، بل إنه قد وجد نفسه في مواجهته، وكان عليه أن يتعامل معه بما يؤدي إلى رفعه في نهاية المطاف. وهكذا فإنه قد وضع جملة أحكام وتحديدات إجرائية تنظم وضعاً قائماً وتسعى إلى تجاوزه؛ وبما يعنيه ذلك من أنها ليست أحكاماً نهائية ومطلقة أراد لها القرآن أن تدوم وتستمر. بل إنها مشروطةٌ، ليس فقط بوقتها، بل وبقدرتها على تحقيق المبدأ الكلي التأسيسي الأسمى؛ الذي هو المساواة بين البشر جميعاً. وهكذا فإن الأمر لا يتعلق بأن الحكم الشرعي الخاص بمسألة ما، لم يعد متماشياً مع اللحظة الزمنية المتغيرة، بل بأنه- وهو الأهم- قد فقد ما كان له من قدرة على تحقيق المبدأ التأسيسي الكلي الذي جاء الحكم من أجل تحقيقه أصلاً، أو أنه قد تحول إلى عائقٍ أمام تحقيق هذا المبدأ. ولعل ذلك يطرح رؤية مستجدة في التعاطي مع الأحكام تتجاوز ما جرى الاستقرار عليه من ربط الأحكام بتاريخها، إلى ربطها بالمبادئ التأسيسية الكلية التي وُجِدَت من أجلها؛ وبما يعنيه ذلك من استمرارها في الوجود مرتبطٌ بقدرتها على تحقيق هذه المبادئ التأسيسية الكبرى.
وفضلاً عن هذه المغايرة، فإن حقيقة أن "التكاليف والأحكام والحدود"

تكون موضوعاً للتفكير (إكتناهاً لحكمتها ووعياً بعللها، وشروط إنفاذها، والموانع التى تحول دون هذا الإنفاذ) لمما يجعلها من قبيل ما يندرج تحت مظلة "الفقه" الذي أضاف القرآن فعله إلى البشر وحدهم، بحسب ما تشير الآية "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين" التي تجعل التفقُّه في الدين فعلاً للناس. فقد ورد الجذر (ف ق ه) بمشتقاته (تفقهون- نفقه- يفقهوا- يفقهون- يفقهوه- يتفقهوا) حوالي عشرين مرة كان فيها جميعاً فعلاً للإنسان فقط. وغنيٌّ عن البيان أن اختصاص الإنسان بالفعل (فَقَهَ) يتسق مع كون الفقه هو فعل الفهم (الذي يكون من الإنسان)، على عكس الفعل (شَرَعَ) الذي يحمل معنى الفعل البدئي الأول (الذي يكون من الله). وفيما يكون من المنطقي أن يختص الفعل الإلهي البدئي بما هو كلي وشامل، فإن فعل الفهم الإنساني يختص بما ينطوي عليه هذا الكلي الشامل من ممكناتٍ كامنة يستجليها الفهم.

ولعل هذا التمييز القرآني بين "كلي ثابت مشترك" مردودٌ إلى الله بالفعل "شرع"، وبين "جزئي متغير خاص" مردودٌ إلى الناس بالفعل "يتفقهوا"، يؤسس لقراءة للآية: "لكلٍ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا" على أساس تباين لفظتي "الشرعة" و"المنهاج"، وليس ترادفهما. فإنهم "قالوا في قوله (شِرعةً ومنهاجاً) أي سبيلاً وسُنة"؛ وبمعنى أن الشرعة هي السبيل، بينما المنهاج هو السنَّة. وإذ يشير السبيل إلى معنى "الطريق" الذي يسير فيه كل الناس من دون تمييز، فإن المنهاج يشير إلى السنَّة التي تحمل معنى "الطريقة" المحددة التي تكون مخصوصة بجماعة من الناس يتبعونها. ولعل ذلك يؤول إلى تأكيد شمول الشرعة/الشريعة (الإلهية) بما هي "الطريق" الذي يتسع لكل بني البشر، في مقابل بيان خصوصية خصوصية السنَّة بما هي "الطريقة" التي تخص جماعة بعينها من الناس، وليس جميعهم. وهكذا فإن الشريعة تنصرف إلى "المُتفق عليه" بين الناس، فيما المنهاج يحيل إلى "المُختَلف فيه" بينهم. وتبعاً لذلك، فإن "معنى الآية- حسب القرطبي- أنه جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع (بمعنى الأحكام) والعبادات، والأصل التوحيد الذي لا اختلاف فيه". ويعني ذلك أن الأحكام وصور العبادات هي ما يختلف بين أصحاب الملل، وأما الشريعة بما هي أصل الدين، فإنها تكون موضوعاً للاتفاق.

وبالرغم من الاتفاق على تقرير "قاعدة في ألفاظ يُظنّ بها الترادف، وليست منه، ولهذا وُزِّعت بحسب المقامات، فلا يقوم مرادفها فيما استُعمل فيه مقام الآخر، فعلى المفسر مراعاة الاستعمالات، والقطع بعدم الترادف ما أمكن"، فإن ثمة من المفسرين من راح يقول بالتراف بين الشرعة والمنهاج ابتداءاً من أن "الشريعة في اللغة هي المذهب والملة والمنهاج"؛ وبما يؤدي إلى أن "معنى (جعلناك على شريعة من الأمر) أي على منهاج واضح من أمر الدين يشرع بك إلى الحق"، فإنهم قد ارتفعوا بالمنهاج إلى المعنى الكلي للشريعة؛ على نحو ما أورد الطبري: "ثم جعلناك يا محمد، من بعد أنبياء بني إسرائيل الذين وصفت لك صفتهم (على شريعة من الأمر) أي على طريقةٍ وسنةٍ ومنهاجٍ من أمرنا الذي أمرنا به من قبلك من رسلنا". وهكذا فإن المنهاج يتساوى مع الشريعة في كونه من قبيل الكلي الذي اجتمعت عليه الأنبياء والرسل جميعاً. وإذا كان الجمع هنا لا يمثل

خروجاً على المقتضى القرآني، باعتبار أنه يستهدف تكريس ما هو كلي وشامل في الشريعة، فإن ثمة أيضاً من راح يجمع بين "الشرعة والمنهاج"، ولكن مع توجيه دلالتهما معاً، لا إلى المعنى الرحب الذي يتسعان فيه لكل الرسل، بل إلى معنى ضيق تكون فيه "الشرعة والمنهاج هي دين محمد عليه الصلاة والسلام ، وقد نُسِخَ به كل ما سواه"؛ وبما يعنيه ذلك من توجيه الجمع بين الشرعة والمنهاج بعيداً عما يسعى إليه القرآن.

وحين يبدو أن الأمر لا يقف عند مجرد تأكيد القرآن على التمييز بين "الكلي الثابت" وبين "الجزئي المتغير" في الشريعة، بل يتجاوز إلى ما أدركه البعض (وأعني الرازي) من "أن سعي الشرع في تقرير النوع الأول (الكلي الثابت) أقوى من سعيه في تقرير النوع الثاني (الجزئي المتغير)"، فإن ذلك يؤدي إلى وجوب التنبيه على أولئك الساعين إلى حسم معاركهم السياسية بسلاح الشريعة بأن ينصتوا إلى صوت القرآن الذي يلح على تصور الشريعة بما هي "الكلي المشترك" بين البشر، بدلاً من استدعاء ما رسَّخه التاريخ لها من تصورٍ يختزلها، في المقابل، على "الأحكام والتكاليف" التي تكون من مسائل "الاجتهاد والاختلاف". وللمفارقة، فإن الإنصات إلى ما أعطاه القرآن للشريعة من دلالة منفتحة سوف يجعلها أكثر تجاوباً مع دولة المواطنة الحديثة التي لا تعرف إلا التسوية بين الناس وعدم التمييز بينهم؛ وعلى النحو الذي تصبح معه- بما هي على قول القرطبي "ديناً واحداً وملة متحدة، لم تختلف على ألسنة الأنبياء، وإن إختلفت أعدادهم"- إطاراً جامعاً لأبناء الوطن كافة من دون التمييز بينهم لاختلاف مذاهبهم ومللهم وأديانهم.

وإذا كانت الشريعة تحيل- والحال كذلك- إلى "التأسيسي المشترك بين البشر"، فإن الفقه يحيل، في المقابل، إلى "الإجرائي الجزئي" الذي يتحقق من خلاله هذا "المبدأ التأسيسي الكلي" بحسب تحديدات الزمان والمكان. وإذ يدرك دعاة الإسلام السياسي أن لفظة "الفقه" تخلو من هالة القداسة التي تحيط بلفظ "الشريعة"، فإنه كان لابد من السعي إلى إخفاء الفقه (بدلالته الإنسانية) وراء الشريعة (بدلالتها الإلهية). وغنيٌ عن البيان أن هذا السعي إلى إخفاء الفقه (غير المقدس) وراء الشريعة (المُسيَّجة بالقداسة)، إنما يستهدف إضفاء تلك القداسة على رؤى هؤلاء الدعاة (التي هي نتاج اجتهادات وميول وانحيازات تكون إنسانية بطبيعتها). وإذن فإن السعي إلى إضفاء القداسة على ما هو إنساني، وغير مقدسٍ بطبيعته، هو القصد من وراء إستراتيجية إخفاء "الفقه" وراء "الشريعة"؛ وعلى النحو الذي تتحول فيه اختيارات سياسية وقانونية بعينها إلى مقدساتٍ لا يمكن مساءلتها أو حتى الحوار معها. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التحويل للرؤى السياسية إلى مقدساتٍ دينية لا تقبل المساءلة، إنما يهدف إلى حشد الجمهور- الذي لا يصدر في اختياراته عن العقل، وإنما عن الانفعال الخاضع لتوجيه المتلاعبين به- على نحو كامل- وراء تلك الرؤى. إنه الجمهور الذي لا تدرك فيه خطابات الاستبداد إلا قطعاناً يجري حشدها من أجل السيطرة على المجال العام من خلال لغة الغريزة والانفعال؛ التي تؤكد التجربة أنها تكون دوماً ضد نظامي الدين والعقل.

ومن حسن الحظ أن الطريقة التي جرى التعامل بها مع مفهوم الشريعة- بحسب ما تنطق به مضامين المصنفات المبكرة التي حملت لفظة

الشريعة في عناوينها- تكشف عن نوعٍ من الفهم المجاوز لما استقر لاحقاً من اختزالها في مجرد الفقه القانوني، أي الأحكام والتكاليف. فقد خصص أبو الحسين الآجري (المتوفى 360 هجرية) كتابه "الشريعة" لبيان أصول الاعتقاد من خلال النصوص والآثار والنقول، ومن دون أي إشارة إلى ما يتعلق بالأحكام والتكاليف. ورغم أن الكتاب يقوم على تمييز ما يعتبرها عقيدة السلف عن غيرها من عقائد الفرق الأخرى، فإنه يبقى كتاباً في أصول الدين التأسيسية، وليس في فروعه التى استقر التقليد على اعتبارها خاصة بالأحكام وحدها. وإذ الاعتقاد يتعلق بأصول الدين التي هي- على قول أحد المنتسبين إلى عقيدة السلف- "التوحيد والإيمان بالله وطاعة رسله وقبول شرائعه، وأن هذه الأمور قد تطابقت عليها الشرائع"، فإن ذلك يعني أن اقتصار الكتاب على ما يقول إنها أصول السلف بالذات، لا يؤثر على حقيقة أنه يظل يتعامل مع الشريعة بما هي شيئ مغاير للتكاليف والأحكام الشرعية. وعلى نفس الدرب يسير معاصره ابن بطة العكبري (المُتوفي 378 هجرية) في كتابه "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية"؛ الذي خصصه أيضاً لبيان نفس العقيدة (السلفية) التي انشغل بها الآجري، واعتبارها عقيدة الفرقة الناجية. وبالطبع فإن ذلك يعني أن كل ما يورده تحت عنوان الشريعة لا يرجع إلى الأحكام والتكاليف، بقدر ما يعود إلى أصول الاعتقاد التي تحيل إلى ما هو كلي وتأسيسي في مقابل الأحكام التي تبقى أكثر جزئية وإجرائية.

ويظهر ذلك، على نحو أجلى، في كتاب الأصفهاني (المُتوفى 502 هجرية) المُسمى "الذريعة إلى مكارم الشريعة"؛ الذي يكاد أن يكون كتاباً في الفضائل التي تختص بالبشر جميعاً. يؤكد ذلك ما درج عليه المصنفون من تصنيف الكتاب ضمن مجال علم الأخلاق؛ وبما يؤشر عليه ذلك من تعامله مع مفهوم الشريعة، لا بدلالته على الأحكام والتكاليف الشرعية التي تخص جماعة بعينها، بل بدلالة تحيل إلى فضائل الأخلاق التي تخص البشر على العموم، وبصرف النظر عن تباين أديانهم ومللهم. ولعل ذلك هو الأصل فيما قيل من أن الراغب "إنما كان جل اهتمامه بالإنسان وقضاياه في معاشه ومعاده". وليس من شكٍ في أن هذا الاهتمام بالإنسان هو الذي جعله يتبنى ذات الدلالة (الإنسانية الرحبة) التي يعطيها القرآن للمفهوم؛ وبما يترابط مع ما يقرره البعض من "أن الراغب لم يكن ذا اتجاه سياسي أو ديني (يعني مذهبي)". وإذ يؤول ذلك إلى أن الاتجاهات السياسية والدينية (أو الايديولوجية) تؤدي إلى ضمور البعد الإنساني، فإن ذلك ينعكس على الدلالة التي يكتسبها كل ما يشتغل تحت مظلتها من المفاهيم، ومنها مفهوم الشريعة طبعاً. حيث تتخلى الشريعة تحت هذه المظلة ذات الطابع الايديولوجي عن طابعها القيمي الأخلاقي الذي يربطها بالبشر عموماً، ليغلب عليها الطابع القانوني المتزمت.

وبسبب تحرره من هذا الانحياز الايديولوجي؛ فإن الأصفهاني قد راح، على العموم، "يجمع بين الشريعة والحكمة في تصانيفه". ومن هنا أنه قد مضى يعيِّن مكارم الشريعة بأن "مبدأها طهارة النفس بالتعلم، واستعمال العفة والصبر والعدالة، ونهايتها التخصص بالحكمة والجود والحلم والإحسان، فبالتعلم يتوصل إلى الحكمة، وباستعمال العفة يتوصل إلى الجود، وباستعمال الصبر يدرك الشجاعة والحلم، وباستعمال العدالة يصحح

الأفعال، ومن حصل له ذلك فقد تدرَّع بالمكرمة المعنية بقوله تعالى: (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) وصلح لخلافة الله تعالى عز وجل، وصار من الربانيين والشهداء والصديقين". وإذ تبدو المكارم أدنى ما تكون إلى الفضائل الإنسانية العامة، فإن في ذلك تفسيراً لما مضى إليه البعض من تصنيف "الذريعة إلى مكارم الشريعة" ضمن مجال الأخلاق؛ وبما يؤكد على أن "الأصفهاني" يتعامل مع مفهوم الشريعة، لا بدلالته على الأحكام والتكاليف الشرعية التي تخص جماعة دينية أو مذهبٍ بعينه، بل بما يشير إلى دلالة لا تقف عند حدود جماعة بعينها، بل تتعدى إلى البشر جميعاً بصرف النظر عن تباين أديانهم ومللهم.

وإذ يؤكد الأصفهاني- والحال كذلك- على الطابع الإنساني العام لهذه المكارم؛ وعلى النحو الذي لا ترتبط فيه بدينٍ معين، فإنه يفصل بينها وبين العبادة (التي ترتبط بدينٍ بعينه)؛ وبمعنى أنه فيما تكون "كل مكرمة عبادة، فليس كل عبادة مكرمة". ورغم ما يقوله من أنه لا مدخل لمكارم الشريعة إلا من خلال العبادة، فإن إلحاحه على التمييز بينهما يبقى قائماً؛ وبمعنى أن القيام بالعبادة لا يضمن وحده حصول مكارم الشريعة، بل لابد من شيئٍ زائد عليها وهو فعل الخير وتحلية النفس بالفضائل الإنسانية. وهكذا فإن الشريعة تحضر عند الأصفهاني بما هي جملة الفضائل الإنسانية التأسيسية التي تتميز عن الأحكام. ومن هنا أنه يمضي إلى حد القطع بأن الله نفسه يميز بين مكارم الشريعة وبين الأحكام؛ حيث "أشار تعالى بالعدل إلى الأحكام، وبالإحسان إلى المكارم".

ورغم أن الانشغال بمبادئ الشريعة التأسيسية الكلية- ولو كان ذلك على حساب ما يقرره القرآن من إجراءات وحدود كما فعل عمر- قد راح يخفت، على نحوٍ متلاحق، فإن ثمة من الفقهاء من ظل يستعيد هذه المبادئ باعتبارها القلب الأعمق للشريعة. ولعله يجوز القول بإمكان التمييز في حركة التفكير الفقهي بين مسارين؛ عكس أحدهما التصور الرحب للشريعة كإطارٍ قيمي ذي طبيعية كلية يحكم ما يندرج تحته من قواعد تشريعية مُحققة له، بينما أحال الآخر إلى تصورها على نحوٍ إجرائي ضيق؛ وبما آل إلى اختزالها في منظومة القواعد التشريعية، مع إهمال الإطار القيمي الحاكم لها.

- **النزوع القيمي اللانصي في التفكير في الشريعة:**

يمكن الإشارة- ضمن سياق التفكير في الشريعة من خلال إطار قيميٍ كلي- فإنه يمكن الإشارة إلى الجهود الفقهية عند الصحابة وحتى مدارس التشريع الأولى السابقة على الإمام الشافعي. ويكاد عمر بن الخطاب أن يكون الأبرز بين الصحابة في بناء الأحكام الشرعية عبر تغليب المبادئ الكبرى والأصول على الأخبار والنصوص. وتبلغ هذه الغلبة حد إمكان قراءة فقهه كله من خلال جملة القيم الكبرى التي أسند إليها تقريراته الفقهية. فإنه لا معنى لنهيه عن القطع في عام المجاعة مع أن النص (على قطع يد السارق السارقة) شامل لجميع الأوقات، إلا أنه يجعل "قيمة الحياة" مُقدَّمة على "حق الملكية". وبالطبع فإنه "لو كانت الأحكام ومنها الحدو يُتبع فيها النص المجرد لما ساغ له رضي الله عنه، وهو من أعلم خلق الله بشرع الله أن يخالف قول الله (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما)". ومن جهة أخرى، فإنه كان في رفضه تقسيم الأرض المفتوحة في العراق على

فاتحيها يقدِّم مصلحة عموم المسلمين (في حاضرهم ومستقبلهم) على الحق الخاص الثابت للبعض منهم بنص القرآن، وكان يؤكد برفض دفع سهم المؤلفة قلوبهم على وجوب إسقاط التمييز بين الناس على أساس المكانة والامتياز الاجتماعي؛ حيث كان المؤلفة قلوبهم "من أشراف الناس". وقد سلك عمر على هذا النحو المُجاوز للنص إلى ما يقوم وراءه مع السنة أيضاً؛ حيث "يروي مسلم وأحمد عن ابن عباس قال: كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ كانت لهم فيه آناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم. ولم تتفق الصحابة على ذلك، بل رُويَّ خلافه عن عليّ وأبي موسى. ولكن عمر رضي الله عنه أمضاه عليهم كأنه عقوبة ومن خالفه اتبع ظواهر النصوص". وهكذا فإن عمر قد خرج على المستقر بمقتضى النص (عن النبي) من اعتبار طلاق الثلاث واحدة. وقد كان دافعه في ذلك هو أن يتريث الناس في ايقاع الطلاق لما يترتب عليه من مضار تفسد ما يقوم عليه الزواج من قيم المودة والرحمة والسكن التي يقررها القرآن ذاته. وإذن فإنه الانحياز الدائم للقيمة الكلية (الحياة- المصلحة العامة- التسوية وعدم التمييز- الرحمة والمودة والسكن) على حساب الحق الخاص؛ ولو كان هذا الحق الخاص ثابتاً بالنص (قرآناً أو سنّة). فإن عمر لم يتردد في تعليق "النص" الذي يثبت به هذا الحق الخاص حين بدا له أن هذا الحق يتعارض مع القيمة الكليِّة المُجاوزة له. وليس من شك في استحالة تفسير هذا الانحياز من جانبه للقيمة الكليّة على حساب الحق الخاص، ولو كان ثابتاً بالنص، إلا ابتداءاً من تعامله مع الشريعة من زاوية دلالتها على جملة القيم والمبادئ الإنسانية الكبرى التي تندرج تحتها كافة القواعد والأحكام التشريعية الإجرائية التي تنطق بها النصوص. فالحكم يتقرر بالنص من أجل كونه محققاً لحكمة أو قيمة؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يكون مقصوداً من أجل الحكمة التي تقوم وراءه، وليس من أجل ذاته.

ومن الجدير بالملاحظة أن السيدة عائشة قد سلكت بدورها على نحو ما سلك عمر من مجاوزة النصوص إلى ما يقوم وراءها، ولكن في حكمٍ ثابتٍ بنص نطقت به السنة. فإذ "يروي أبو داود بسندٍ عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا تمنعوا إماء الله مساجد الله، ولكن ليخرجن تفلات (أي غير متطيبات)" فإنه يروي- هو نفسه- عن عائشة رضي الله عنها قولها: لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساء لمنعهن كما مُنعت نساء بني إسرائيل". وهكذا فإنها ترى أن ما كان من المصلحة في خروج النساء إلى المساجد، وجعل الرسول يبيح لهن ذلك، قد انتفى ولم يعد قائماً على النحو الذي كان لابد أن يؤدي بالرسول- لو كان لم يزل حيَّاً- إلى تغيير حكمه الأول. فإنه إذا كانت المصلحة أو القيمة المُبتغاة من الحكم هي تهذيب النساء وترقية وعيهن وإحضارهن في فضاء واحد يجمعهم مع الرجال على النحو الذي يفتح الباب لتغيير وضعيتهن في البناء الاجتماعي، فإن استمرار حكم خروجهن إلى المساجد يبقى مرهوناً بتحقيقه لهذه المصلحة. وأما في حال توقفه عن تحقيقها، فإنه لا يجوز استمرار العمل به بحجة أن النص عليه قائمٌ أبداً. ويظهر من قول السيدة عائشة أن نزاعاً قد نشب بين الصحابة حول هذه المسألة بين

من يرى إباحة خروج النساء إلى المساجد استناداً إلى قيام نص الحديث بصرف النظر عن تحقق المصلحة المُبتغاة منه أو عدم تحققها، وبين من يذهب إلى تعليق الحكم الذي ينطق به النص استناداً إلى ما استجد مما أدى إلى عدم تحقق المصلحة التي يتغياها حكم خروج النساء. وللغرابة، فإن نزاعاً قد نشب حول هذا الأمر بين "عبد الله بن عمر وابنٍ له، بحسب ما يروي أبو داود. قال ابن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذنوا للنساء إلى المساجد بالليل، فقال ابنٌ له: والله لا نأذن لهن فيتخذنه دغلاً، والله لا نأذن لهن، فسبه وغضب، وقال: أقول: قال رسول الله: ائذنوا لهن، وتقول: لا نأذن لهن". وهكذا فإن ما هو معروف عن عبد الله بن عمر من نزوعٍ نصي يختلف به عن منزع والده اللانصي قد جعله يتشبث، في مواجهة ابنه، بضرورة إعمال النص المرويِّ عن النبي بصرف عن النظر عن آثاره، وذلك فيما يتشبث ابنه، في المقابل، بضرورة عدم إعمال النص بسبب تغيُّر الظروف التي جعلته يتوقف عن إنتاج مقصوده. وبالطبع فإن ذلك يكشف عن الوعي بأن النص ليس مقصوداً لذاته، بل لما يقوم وراءه من قيمة أو معنى كليّ. ولعل ذلك يعني حضور الوعي- ولو من دون التصريح- بأن دلالة الشريعة عند هؤلاء المتقدمين إنما تتجاوز النصوص إلى تلك القيم أو المعاني الكليَة التي تقوم وراءها. فإن الشريعة عندهم "ليست جامدة على المنصوص حتى توقع الناس في إصرٍ أخبر الله أنه قد وضعه عنهم، أو تُلجئهم إلى حرجٍ نفاه الله عنهم". وهنا يلزم التنويه بأن عدم الجمود على المنصوص لا يعني إلغاءه أو رفضه، بقدر ما يعني أنه يكون خاضعاً لتوجيه المعاني أو القيم الكليّة التي تقوم وراءه.

ولعل النزوع اللانصي للصحابة يتمثل جليّاً فيما تواتر عن موقفهم بخصوص السنّة القولية من أنه "كان هناك عملٌ سلبي للتقليل من روايتها". والغريب هو ما يبدو من أنهم قد ربطوا هذا الإقلال من رواية السنة بما ظهر لهم من مخاطر التنازع والاختلاف التي تترتب على روايتها. ومن هنا ما أورده الذهبي في "تذكرة الحفَّاظ" من "أن الصدِّيق جمع الناس بعد وفاة نبيهم، فقال إنكم تحدِّثون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحاديث تختلفون فيها، والناس بعدكم أشد اختلافاً، فلا تحدِّثوا عن رسول الله شيئاً، فمن سألكم فقولوا بيننا وبينكم كتاب الله". وهكذا فإن أبا بكر قد بلغ إلى حد إصدار الأمر إلى الناس بألَّا يحدِّثوا الناس بشيئٍ عن رسول الله؛ وبما سيتعارض بالكلية مع سيتطور إليه الأمر لاحقاً من الإكثار من الرواية عن الرسول؛ وبما فتح الباب أمام ما بدا وكأنه الانفجار النصي الذي تفاقم في القرن الثالث الهجري.

وفضلاً عن ذلك، فإن الصحابة لم يرتفعوا بما استحسنوه أو أقروه من الرأي إلى مقام الأصل المتعالي الذي يلزمون به غيرهم على نحو ما جرى لاحقاً من اعتباره أصلاً من أصول الشريعة. ومن هنا ما قيل من "أنهم كانوا يرون ما يبدوا لهم من الرأي منسوباً إليهم لا إلى الشريعة، فلا يجعلون العمل به ملزماً لغيرهم، ودليل ذلك أن أبا بكر كان يقول إذا اجتهد برأيه: هذا رأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمني واستغفر الله. وكتب كاتبٌ لعمر: هذا ما رأى الله ورأى عمر، فقال له عمر: بئسما قلت. هذا ما رأى عمر فإن يكُ صواباً فمن الله، وإن يكُ خطأً فمن عمر، وقال السنّة ما سنَّه الله ورسوله، لا تجعلوا خطأ الرأي سنّة للأمة". وإذن فإنه الاعتبار من جانب

الصحابة أنفسهم لما أقروه وأخذوا به على أنه من قبيل الرأي الخاص الذي لا يجوز الارتقاء به إلى مقام السنّة الملزمة. وبالمثل، فإن ذلك سيتعارض بالكليّة مع ما جرى لاحقاً من التعالي بما أقروه وأخذوا به من الرأي إلى مقام الأصل الملزم. ولعل ذلك يكشف عن أن الكيفية التي تطور فيها مسار التطور في الشريعة لاحقاً؛ سواء من حيث التوسع في المرويات المنسوبة إلى النبي، أو من حيث الارتفاع بما أقره الصحابة وأخذوا به إلى مقام الأصل المتعالي والسنّة المُلزمة، تعاكس على نحو شبه كامل ما جرت عليه طريقة الصحابة التي انبنت على الإقلال من المرويات المرفوعة إلى النبي من جهة، وعلى عدم التعالي بما أقروه وأخذوا به من الرأي إلى مقام الأصل المتعالي المُلزم.

وقد راح البعض يرى أن السر في النزوع اللانصي للصحابة يكمن في أنهم قد "نظروا إلى الشريعة في مجموعها، مُلاحظين مبادئها العامة وقواعدها الشاملة كلها في آنٍ واحد، فلم يجمدوا، وأما هؤلاء المانعون (للتعليل بالحكمة) فنظروا إلى النصوص الجزئية مفككة كأن كل واحدٍ منها جاء بشرعٍ أبدي لا يتغير". وهكذا فإن "كليِّة" النظرة إلى الشريعة وشمولها هي ما يقف وراء تعالي الصحابة بها من جملة "نصوص مفككة" إلى ما يقف وراء هذه النصوص من "مبادئ عامة وقواعد شاملة". وإذ جعلوا من هذه المبادئ والقواعد عللاً يعللون بها الأحكام، فإنه بدا أنهم لا يقفون عند مجرد العلل المنصوص عليها، بل إنهم قد تجاوزوها إلى العلل المُستنبطة بالعقل. ويبقى التأكيد على أن "عمادهم في العلل كان المصلحة أو الحكمة". وإذن فإنه يمكن تعيين الملامح الجوهرية لتفكير الصحابة في الشريعة في عناصر ثلاثة تتمثل في: الإقلال من رواية الأخبار المنسوبة إلى النبي (أولاً)، وهو ما يترابط (ثانياً) مع بناء الأحكام على المبادئ والأصول، وليس على الاتباع الجامد للأخبار والنصوص، والتعامل (ثالثاً) مع الأحكام التي يقررونها- ويأخذون بها- على أنها مجرد آراء تقبل الصواب والخطأ؛ وبما يعنيه ذلك من عدم التعالي بها إلى مقام الأصل المُلزم.

وعلى نحوٍ ما، فإن هذه الطريقة في النظر إلى الشريعة قد استمرت في عصر التابعين الذين قيل إنهم- أو حتى بعضهم- "لم يخرجوا عن طريقة صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فعللوا أحكام الله رغم أنف المنكرين، وحكَّموا المصلحة في التشريع، فلم يجمدوا على النصوص تعبُّداً بألفاظها، ووزنوا الأمور بما يترتب عليها من صلاح أو فساد، فأباحوا الأول ومنعوا من الثاني، وجعلوا عمادهم في التعليل المصلحة، ولم يسيروا وراء الأوصاف في كل شيئ كما فعل الفقهاء المتأخرون". وإذا كانت هذه الطريقة في التفكير في الشريعة قد وجدت ما يتحداها مع التبلور التدريجي لطريقة مغايرة في التفكير فيها تعول على الأخبار والنصوص، فإنها- أو حتى بعض عناصرها- قد ظلت حاضرة في الجهود الفقهية اللاحقة على عصر الصحابة. فإن المدارس الفقهية التي ظهرت- في القرن الثاني الهجري- قبل الشافعي، قد اتسعت لعناصر من هذه الطريقة؛ كالإقلال من بناء الأحكام على المرويات المنسوبة إلى النبي كما فعل أبو حنيفة الذي أقلَّ من الاستدلال بالأخبار في فقهه ابتداءاً من تقديم الرأي على خبر الواحد. لكنه يبقى وجوب التأكيد على أن تعليل الأحكام بالمصالح- وهو جوهر طريقة الصحابة الذي جعلهم يُخضعون النصوص لتوجيهها- سوف يبلغ

ذروته القصوى في القرنين السابع والثامن الهجريين مع العز بن عبد السلام ونجم الدين الطوفي.
ينطلق العز بن عبد السلام في بناء تفكيره في الشريعة بالمصالح من أن "الشريعة كلها نصائح إما بدرء مفاسد أو بجلب مصالح. فإذا سمعت الله يقول: (يا أيها الذين آمنوا) فتأمل وصيته بعد ندائه، فلا تجد إلا خيراً يحثك عليه، أو شراً يزجرك عنه". وإذ المصالح تخص الدارين (الدنيا والآخرة)، فإنه قد مضى إلى إن "مصالح الدنيا ومفاسدها معروفة بالعقل، وكذلك معظم الشرائع. إذ لا يخفى على عاقل- قبل ورود الشرع- أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمودٌ حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمودٌ حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمودٌ حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمودٌ حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح محمودٌ حسن، واتفق الحكماء على ذلك". وهكذا فإن اعتبار الشريعة من جهة المصالح قد أدى به- وعلى نحوٍ مباشر- إلى جعل الشريعة معروفة من جهة العقل، وقبل ورود الوحي؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لا يجمد بها عند مجرد النصوص. والملاحظ على العقل الذي يجعله مصدراً للشريعة، أنه ليس العقل النظري، بقدر ما هو العقل العملي. حيث إن "مصالح الدنيا وأسبابها، ومفاسدها وأسبابها، معروفةٌ بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المُعتبرات، فإن خفيَّ شيئ من ذلك طُلِب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد، راجحهما ومرجوحهما، فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يَرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك". وإذ لا يكاد يخرج حكم من الأحكام عن مقتضى العقل "إلا ما تعبَّد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته"، وهو قليلٌ حيث إن "معظم الشرائع معروفةٌ بالعقل"، فإن ذلك قد جعله يرى إلى القرآن من جهة مقاصده، لا نصوصه. ومن هنا ما صار إليه من إن "معظم مقاصد القرآن هي الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها". وهكذا فإن اعتبار الشريعة من جهة المصالح لا يبلغ بصاحبه فقط إلى جعلها معروفة من جهة العقل المفتوح على التجارب والعادات والتقديرات، بل ويؤدي به إلى اعتبار القرآن لا من جهة نصوصه، بل من جهة مقاصده التي ليست شيئاً إلا اكتساب المصالح. والجدير بالملاحظة هنا هو ما يبدو من أن التفكير بالقيم والأصول والمصالح يترابط مع النزوع اللانصي في التفكير في الشريعة.
وقد استمر هذا النزوع اللانصي في التفكير في الشريعة مع فقيه القرن الثامن الهجري "نجم الدين الطوفي الحنبلي" الذي يبدو أنه قد وصل بهذا المسار إلى ذروته القصوى. فقد أدار الرجل تفكيره حول مركزية "المصلحة" في بناء ما يتعلق، بالذات، بفقه المعاملات الإنسانية (في مجالاتها السياسية والاجتماعية والإدارية والقضائية وغيرها)؛ وإلى الحد الذي يقوم فيه، ليس فقط بإخراج كل ما يتعلق بهذه المعاملات من مجال النصوص، بل وكذا تقديم المصلحة على النص في حال تعارضهما. وهكذا فإنه ينطلق من التمييز بين ما يسميه "العبادات والمُقدرات" التي يكون التعويل فيها على "النصوص والإجماع" وبين "المعاملات والعادات" التي تقوم على مبدأ "رعاية المصلحة" بالأساس. وإذ يجعل من هذا المبدأ الأصل الذي تقوم

عليه تلك المعاملات، فإنه يقطع بوجوب تقديم "رعاية المصلحة" على "النص والإجماع" في حال تعلقهما بالمعاملات. وهو يقيم حجته على أنه "إن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام، وإن خالفها دليلٌ شرعي وُفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصيصه (أي النص والإجماع)، وتقديمها (أي المصلحة) بطريق البيان". ويؤسس الرجل هذا التقديم للمصلحة على النص على الأولوية شبه المطلقة للمصلحة التي تجعلها تعلو على النص والإجماع. فإنه "مما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه: (أحدها) أن مُنكري الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذن محل وفاق. والإجماع محل الخلاف، والتمسك بما اتفقوا عليه أولى من التمسك بما اختلفوا فيه و(الوجه الثاني) أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعاً، ورعاية المصلحة أمرٌ مُتفق (عليه) في نفسه، لا يُختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعاً، فكان اتباعه أولى، وقد قال الله عز وجل: واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرَّقوا". وهكذا يبلغ الأمر بالطوفي إلى حد قراءة "المصلحة" على أنها "حبل الله" الذي يلزم الاعتصام به.

وإذ يدرك الطوفي أن ثمة من قد يعترض على طريقته في التفكير، فإنه يورد الحجة التي يمكن الاعتراض بها عليه، ليرد عليها. وتتلخص حجة الخصم في أن "هذه الطريقة التي سلكها الطوفي في رعاية المصلحة، إما أن تكون خطأً، فلا يلتفت أحداً إليها، أو تكون صواباً. وفي حال كونها صواباً، فإما أن ينحصر الصواب أو الحق فيها، أو لا ينحصر. فإن انحصر الصواب فيها، لزم أن الأمة من أول الإسلام إلى حين ظهور هذه الطريقة على خطأ؛ إذ لم يقل بها أحدٌ منهم (قبل الطوفي). وإن لم ينحصر فهي (مجرد) طريقة جائزة من الطرق. وفي هذه الحالة فإن طريق الأئمة التي اتفقت الأمة على اتباعها يكون أولى بالمتابعة، لقوله عليه السلام: اتبعوا السواد الأعظم، فإن من شذَّ شذَّ في النار". ويلخص الطوفي رده على هذه الدعوى في القول بأن طريقته في رعاية المصلحة "ليست خطأً لما ذكرنا عليها من البرهان، ولا الصواب منحصر فيها قطعاً، بل ظناً واجتهاداً. وذلك يوجب المصير إليها، والأخذ بها. حيث الظن في الفرعيات كالقطع في غيرها. وإذا قيل بأن صحة طريقة رعاية المصلحة تحيل إلى فساد طرق الأئمة السابقة عليها، فإن الطوفي يرد بأن ذلك يعني أن لا يقول أي أحدٍ بقولٍ أو طريقة جديدة لكي لا يكون الخطأ من نصيب كل ما قيل قبله. ويصل أخيراً إلى القول بأن السواد الأعظم الواجب اتباعه هو الحجة والدليل الواضح، وإلا لزم أن يتبع العلماء العامة إذا خالفوهم؛ لأن العامة أكثر، وهو السواد الأعظم"؛ وبما يعنيه ذلك من تقديم حجة "العقل" على حجة "الجمهور" والإجماع التي تمثل مركز الثقل في الثقافة السائدة في الإسلام.

ولعل ذلك يتفق مع ما يؤكده الطوفي من أن العقل هو الوجه الذي تتقرر منه المصالح في معاملات الناس. ومن هنا ما يقرره من "إنَّا اعتبرنا المصلحة في المعاملات ونحوها، دون العبادات وشبهها، لأن العبادات حقٌ للشارع (الله) خاصٌ به، ولا يمكن معرفة حقه كمَّاً وكيفاً، وزماناً ومكاناً، إلا إذا امتثل (العبد) ما رسم له الله (بالنص)، وفعل ما يعلم أنه يرضيه. ولهذا

لما تعبدت الفلاسفة (الله) بعقولهم، ورفضوا الشرائع أسخطوا الله عز وجل، وضلَّوا وأضلَّوا. وهذا بخلاف حقوق المكلفين (التي هي المعاملات)، فإن أحكامها سياسية وشرعية، وُضعت لمصالحهم، وكانت هي المعتبرة، وعلى تحصيلها المعول، ولا يُقال: إن الشرع أعلم بمصالحهم، فلتؤخذ من أدلته، (لأن) هذا إنما يُقال في العبادات التي تخفى مصالحها عن مجاري العقول والعادات، أما مصلحة سياسة المكلفين في حقوقهم ومعاملاتهم، فهي معلومة لهم بحكم العادة والعقل". وبالطبع فإن ذلك يعني أن كل ما يتعلق بمعاملات الناس، من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي، هي مما يتقرر بالعقل بحسب دواعي المصلحة؛ وليست مما يتقرر بالنص- أو حتى الإجماع- أبداً. بل إنه، وحتى على فرض أن يكون للنص مدخلٌ في تقرير تلك القواعد، فإن العقل يظل حاضراً من خلال ما يلعبه من دورٍ جوهري في توجيه دلالة النص؛ أو حتى تعطيله.
والحق أن الدور المركزي الذي يجعله الطوفي للعقل في تقرير الأحكام إنما يستلزم إعادة النظر في كنية "الحنبلي" التي ألصقها التاريخ باسمه؛ وخصوصاً أن الطوفي نفسه يقر صراحة بأن بناء تفكيره الفقهي يقوم على قواعد المعتزلة وأصولهم. وبالطبع فإن ذلك يحيل إلى أن التفكير في الفقه إنما ينبني- كما قرر الغزالي سلفاً- على قواعد التفكير في أصول الدين. وهكذا فإن الطوفي- وبعد أن أورد الدليل من القرآن والسنّة على أن رعاية الشرع للمصلحة هي أصلُ مطلق- قد مضى يؤسس هذا الأصل على ما "ذهبت إليه طوائف المعتزلة من أن الباري لا يخلو فعله عن غرض وصلاحٍ للخلق؛ إذ هو يتعالى ويتقدَّس عن الأغراض، وعن الضرر والانتفاع، فرعاية الصلاح في فعله واجبة نفياً للعبث في الحكم عن حكمته، وإبطالاً للسفه عنه في إبداعه وصنعته. وأما الأصلح فهم فيه مختلفون: طائفة ألحقته بالصلاح في وجوب الرعاية، وطائفة أحالت القول بوجوبه بناء على أن ما من صالح إلا وفوقه ما هو أصلح منه إلى غير نهاية. ثم بنوا على وجوب رعاية الصلاح والأصلح، باتفاق منهم، وجوب الثواب على الطاعات والآلام الغير المستحقة كما في حق البهائم والصبيان، ووجوب العقاب وإحباط العمل على العصيان، ووجوب قبول التوبة والإرشاد بعد الخلق، وإيصال العقل إلى وجوه المصالح بالإقدار عليها، وإقامته الآيات والحجج الداعية إليها". وإذ يبدو هكذا أن المعتزلة قد صاروا إلى أن أفعال الله وأحكامه معُللة بالغاية والغرض، وأن هذه الغاية هي رعاية الصلاح والأصلح للبشر؛ والتي هي- والحال كذلك- واجبة على الله، فإن ذلك بعينه هو سيقيم عليه الطوفي صراحة دليله على أن رعاية المصلحة هي أصل الشرع. فقد مضى إلى تقرير "أن أفعال الله عز وجل، معللة بحكمٍ غائية تعود بنفع المكَلَفين وكمالهم، لا بنفع الله عز وجل لاستغنائه بذاته عما سواه"، وهو نفس قول المعتزلة. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان المعتزلة قد صاروا إلى "إن رعاية المصالح واجبة على الله"، فإنه يتفق معهم مع تصرُّف بسيط يقول فيه "والحق أن رعاية المصالح واجبة من الله، حيث التزم التفضل بها، لا واجبة عليه، كما في آية (إنما التوبة على الله)، فإن قبولها واجبٌ منه، لا عليه، وكذلك الرحمة في قوله عز وجل (كتب ربكم على نفسه الرحمة)، ونحو ذلك". والحق أن ما فعله الطوفي من إبدال الوجوب "من" الله بالوجوب "على" الله يظل من قبيل الإبدال غير المؤثر في حقيقة أنه يستحيل

تفسير إنجازه الفقهي في حال الإلقاء به خارج الفضاء المعتزلي. وغنيٌّ عن البيان أن تصور الفعل يكون معللاً بالقصد والحكمة هو ما يؤسس للدور المركزي للعقل- الذي أقر به المعتزلة والطوفي- في تقرير الأحكام. إذ يعني ذلك أن القيمة (التي تتمثل في القصد والغاية) تكون كامنة في الفعل ذاته، وليست مُضافة إليه من خارجه. وبالطبع فإنه ليس من معنى لهذا الكمون للقيمة في الفعل إلا أن العقل يقدر على الوصول إليها، والحكم عليه من خلالها؛ ومن دون أن يكون في حاجة إلى من يخبره بها من خارجه. وإذ يعني ذلك أن قيم الأفعال التي تؤسس للحكم عليها (بالمصلحة أو المفسدة) لا تكون من إنشاء الشرع، فإنه يؤول إلى التأكيد على أن القول بأن رعاية المصلحة هي أصلٌ مطلق في الشرع إنما ينبني على مبدأ "التحسين والتقبيح" من العقل، لا من الشرع. وإذ يكون هذا المبدأ هو أحد الأصول الكبرى التي يفكر بها المعتزلة، فإن ذلك يقطع باندراج تفكير الطوفي تحت الأصول المعتزلية؛ حتى وإن ظل التاريخ ينسبه إلى الحنابلة على نحوٍ غير مفهوم.

وإذا كان تفكير الطوفي قد ظل يشعُّ- ولو على نحوٍ خافت- حتى وصل إلى السيد رشيد رضا، فإن ما جرى من اختلاطه- عند رضا- بما بدا من نزوعه المتزايد إلى تسييس الإسلام تحت تأثير الأفغاني والوهابية قد آل إلى خنق هذا النوع من التفكير المنفتح في الفقه. وهكذا فإن حضور هذا التفكير قد تلاشى، على نحو شبه كامل، في مواجهة ضربٍ آخر من التفكير بالنصوص إلى وجد ما يحفزه في النزوع المتزايد إلى تسييس الإسلام. فإنه ليس من شكٍ في أن الطوفي هو ما يقف وراء ما صار إليه رضا من "أن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية- وهي ما يعبر عنها علماؤنا بالمعاملات- مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة "درء المفاسد، وحفظ المصالح أو جلبها"؛ وهي القاعدة التي يستشهد عليها بترك سيدنا عمر وغيره من الصحابة إقامة الحدود أحياناً لأجل المصلحة. فدلَّ ذلك على أنها تُقدَّم على النص". وبالطبع فإن ذلك هو ما سيجعل رضا يقرر "إن الأحكام المنزلة من الله تعالى منها ما يتعلق بالدين نفسه كأحكام العبادات وما في معناها كالنكاح والطلاق، وهي لا تحل مخالفتها بحال، ومنها ما يتعلق بأمر الدنيا كالعقوبات والحدود والمعاملات المدنية. والمنزَّل من الله تعالى في هذه قليل، وأكثرها موكولٌ إلى الاجتهاد، وأهم المنزَّل وآكده الحدود في العقوبات، وسائر العقوبات تعزيرٌ مفوَّض إلى اجتهاد الحاكم، والربا في الأحكام المدنية" (يعني أنه منزَّلٌ كالحدود). وهكذا فإنه يميز كالطوفي بين أحكام العبادات (التي تتعلق بالدين ولا تحل مخالفتها بحال) وبين أحكام المعاملات (التي تتعلق بالدنيا "والنصوص القطعية فيها عن الشارع قليلة جداً")، ولكنه لا يملك جرأة الطوفي في تقديم المصالح في المعاملات التي وردت بها نصوص، في الحال التي تتعارض فيها النصوص مع المصالح. وليس من شكٍ في أن نكوصه عن الطوفي في تقديم المصلحة على النص إنما يرتبط بالضغوط التي كان يمارسها عليه خطاب تسييس الإسلام الذي كان ناشطاً بقوة آنذاك.

وإذ يلحظ المرء- على العموم- أن الانشغال بالمبدأ التأسيسي الكلي في الشريعة يتحقق، في حال الصحابي (عمر) والفقيه (الطوفي)، على حساب الحكم الإجرائي المتقرر بنص القرآن، فإن في ذلك تفسيراً لما

سيبدو من أن الانحياز للحكم أو التحديد الإجرائي في الشريعة/ الفقه سيربط نفسه بالنص ارتباطاً وثيقاً. وهكذا فإن مراوغة الانحياز للإجرائي في الشريعة، على حساب المبدأ التأسيسي فيها؛ وعلى النحو الذي أتاح له أن يفرض سطوته الكاملة على مدى القرون، إنما تأتي من تخفي هذا الإجرائي وراء النص. وهنا تحديداً تكمن مفارقة الشريعة التي تأتي من أن دورانها حول النص يكون علامة على انشغالها بالتحديدات الإجرائية، فيما يؤدي بها انشغالها بالمبادئ التأسيسية الكبرى إلى التفكير في استقلالٍ عن "النص"؛ وإلى الحد الذي قد يدفع بها، في بعض الأحيان، إلى تعليق حكمه. وهكذا فإنه بقدر ما يقيد الوعي نفسه بالنص، فإنه يختزل الشريعة في جانبها الإجرائي، وعلى العكس فإن انشغاله بالجانب التأسيسي فيها يؤول به إلى التفكير المتحرر من قيود النص.

- **تبلور المسار النصي في التفكير في الشريعة:**

يبدو أن هناك تطوراتٍ قد حصلت منذ القرن الأول الهجري، وبدأ معها ينفتح الباب أمام تبلور المسار النصي في مقاربة الشريعة. وترتبط هذه التطورات في النظر إلى الشريعة بالحدث السياسي الأكثر مركزية في تاريخ المسلمين؛ وهو حدث الفتنة الذي لا يزال المسلمون يشقون بتداعياته المريرة للآن. فقد ترتب على الفتنة أن انقسم المسلمون إلى فرق متصارعة (أمويين وشيعة وخوارج...إلخ)، وراحت كل واحدة منها تكاثر فضائلها وتعدد مناقب رموزها من خلال أحاديث ترفعها إلى النبي نفسه. فهذا "الاختلاف السياسي والتعصب للمذاهب جعل كثيراً من الغالين في مذاهبهم يستبيحون لأنفسهم أن يؤيدوا ما عندهم بأحاديث يروونها كذباً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم". وإذ انفتح الباب أمام التحارب بالروايات، فإن ذلك كان لابد أن يؤثر على مسار التفكير في الشريعة؛ وبما آل إلى توفير الشروط التي سمحت بتبلور المسار النصي في التفكير في الشريعة.

وهكذا فإنه إذا كانت الأجيال الأولى من المسلمين قد امتلكت نوعاً من الوعي غير المقيد بالمنطوق النصي وحده؛ وعلى النحو الذي جعلهم أكثر انحيازاً للتأسيسي على حساب الإجرائي في الشريعة، من خلال ما قال عنه الأصوليون لاحقاً أنه تحقيق المناط، فإن مثل هذا الوعي قد استمر فاعلاً حتى أحدث الشافعي التحول المعروف في مسار التفكير الفقهي؛ والذي راح فيه هذا التفكير يتحدد بحدود النص/ الخبر وحده. فقد انتهى هذا التحول إلى التغطية نسبياً على تجربة في التفكير الفقهي كانت تتحدد بوجوب اعتبار التحولات الحاصلة في الواقع والتاريخ في بناء الحكم الفقهي؛ سواء تعلق الأمر بتجربة الصحابة أو التابعين، أو أصحاب المدارس الفقهية السابقة. وضمن هذا السياق، فإنه يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق بمضمون المذهب الفقهي الشافعي، بقدر ما يتعلق بجملة القواعد التي وضعها للتفكير في الفقه. فإذ يؤول المشهور عن الشافعي من تغييره لمذهبه في مصر عما كان عليه في العراق إلى حضور كلٍ من الواقع والتاريخ في بناء مذهبه؛ فإن القواعد التي وضعها للتفكير في الفقه لا تعكس مثل هذا الانفتاح المذهبي، لأنها ظلت تحدد التفكير في الفقه

بالنص/الخبر فقط.

وإذ يحيل ذلك إلى أن الشافعي لم يفكر في المذهب بالقواعد التي وضعها في أصوله على نحوٍ صارم، بل كانت له مرونته التي يعكسها ما سبقت الإشارة إليه من تباين مذهبه في مصر عما كان عليه في العراق، فإن معالم الخطر سوف تظهر مع ابن حنبل الذي سيربط التفكير في الفقه بالخبر وحده، ولا شيئ سواه. ولعله يمكن القول- والحال كذلك- بأن ابن حنبل كان هو الذي قام بتوجيه القواعد التي صكها الشافعي على النحو الذي يخدم سعيه في بناء منظومته التي يغيب فيها التمييز بين الفقه والخبر. لكنه يلزم التأكيد على أن المفارقة، هنا، تأتي من أن الشافعي نفسه لم يستخدم تلك القواعد التي قام بصكها في اتجاه توسيع المنظومة الخبرية، بل ظلت منظومته مُقيدةً بالقرآن وبما يغلب على ظنه أنها سنة النبي الحقَّة؛ وذلك فضلاً عن أنه لم يعتقد في إمكانية أن تكون السنة ناسخةً للقرآن؛ حيث أورد الرازي "وقال الشافعي رضي الله عنه إنه (أي نسخ الكتاب بالسنة المتواترة) لم يقع". وهكذا فإنه تجنب قبول أخطر ما تنبني عليه المنظومة الفقهية/ الخبرية إطلاقاً؛ وهو نسخ السنة للقرآن الذي استقر في الفقه السني- بتأثير الحنابلة بالذات- بحسب ما يبين عنه قول أحد المعاصرين من إن "النص القرآني يُنسخ بالقرآن والسنّة المتواترة أيضاً، ولا يُنسخ بغيرهما".

لكنه يبقى- ولسوء الحظ- أن الطريقة التي أدار بها الشافعي تفكيره في النص/ الخبر قد قامت، وبالأساس، على عزله الكامل عن مجمل الشرط المحدد، ليس فقط لعمليات فهمه، بل وسيرورة بنائه أيضاً. ولعل ذلك ما يُستفاد من الطريقة التي تعامل بها مع مفهوم السنة بالذات؛ وذلك بالمقارنة مع طريقة السابقين عليه في التعامل مع هذا المفهوم بعينه. فقد تميزت الحقبة التي تسبق ظهور أصول الشافعي على رأس المائة الثالثة من الهجرة، بسيادة ضروبٍ من التعاطي المفتوح مع السنة؛ والتي بدا أن السنة فيها لم تخرج عن كونها مستودعاً لضربٍ من التقليد أو العمل الجاري المستقر "الذي دشّنه الرسول وحافظ عليه الخلفاء الأوائل ومن تبعهم من الحكّام، وأصّله العلماء". والحق أن الأمر قد تجاوز مجرد الحفاظ على التقليد المتوارث من النبي إلى الإضافة لهذا التقليد من أعمال اللاحقين عليه أيضاً. وقد بلغ اتساع هذه الإضافة إلى حد أن أصحاب مصنفات جمع الحديث الأولى كانوا- في ابتداء تدوين السنة- "يضعون الأحاديث المتناسبة في بابٍ واحد، ثم يضعون جملة من الأبواب بعضها إلى بعض، ويجعلونها في مصنفٍ واحد، ويخلطون الأحاديث (المنسوبة للنبي) بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين". وإذ لا يقف الأمر- والحال كذلك- عند مجرد خلط الأحاديث المنسوبة للنبي بأقوال الصحابة، بل وحتى أقوال التابعين، فإن ذلك يعكس تصوراً ينبني على أن "السنة" ليست من الوحي، وإلا ما كان قد جرى خلطها لا بمجرد أقوال الصحابة، بل وحتى بفتاوى التابعين. وبالطبع فإن ذلك مما يؤول إلى أن أصل الإلزام في السنة- في تلك اللحظة الباكرة- إنما يرجع إلى قوة سلطة التقليد الغالبة في مجتمع الجزيرة العربية البدوي أو شبه البدوي، ولا يعود إلى أنها- كالقرآن- من مصدرٍ إلهيٍ

مفارق.

ولعله يلزم التنويه، هنا، بأن ثمة ما هو منسوبٌ إلى النبي نفسه، مما يُضعف مفهوم الأصل المفارق للسنة. فقد تواترت الرواية عن النبي بالنهي عن تدوين السنة وكتابتها؛ وذلك من أجل التفريق بينها وبين القرآن، وتأكيداً على أنها ليست من الوحي الإلهي الذي اقتصر عليه التدوين. وذلك فضلاً عما هو معلومٌ بالتواتر من تضعيفه لإلزامية كل ما يصدر عنه (بحسب ما جرى في واقعة تأبير نخيل المدينة)، وذلك من دون أن يضع معياراً يمكن به التمييز بين المُلزم وغير المُلزم مما يصدر عنه؛ وإلى حد ما جرى من رد "الأعلمية" بشؤون الدنيا على العموم إلى البشر (أنتم أعلم بشؤون دنياكم). ويبدو أن الالتباس، بخصوص هذا الأمر قد طال البعض من الصحابة، وإلى حد التوجّه مباشرة بالسؤال إلى النبي عما إذا كان ما يقرره بشأن مسألة ما (كنزول المحاربين في موقع ما بإحدى الغزوات) هو من الوحي، أم أنه من نتاج فكره وتدبيره، فما كان منه إلا أن أجاب بأنه من فكر وتدبيره، وبما يؤكد على أن كل ما يصدر عنه لا يكون من الوحي. وإذا كان ثمة من التبس عليه الأمر كهذا الصحابي، فإن هناك من كبار الصحابة من كان على وعيٍ بأن كل ما يصدر عن النبي ليس من الوحي. إذ ليس من شكٍ في أن مثل هذا الوعي هو الذي دفع صحابياً كعمر إلى الاعتراض على إمداد النبي- في مرض موته- بقرطاسٍ ودواة ليكتب كتاباً لهم، محتجاً بقوله: "حسبنا كتاب الله"؛ ليؤكد على وعيه بالتمييز بين "كتاب الله" وبين ما يمكن أن يكتبه النبي من الكتب غيره. ولو أن الرجل يعتقد في أن كل ما يصدر عن النبي هو من الوحي، لما كان قد جاز له إهماله أبداً؛ ومن دون أن يجادل أحدٌ بأن "الوجع الذي غلب على النبي" هو الأصل في هذا الإهمال، لأن الأمر يتعلق بشخصٍ ذي وضعٍ استثنائي حتى في حال وجعه. والغريب أن يكون الشافعي نفسه قد أورد عن أحد كبار الصحابة ما يدعم القول بأنهم لم يتصوروا السنة من الوحي؛ بل تصوروها من "الرأي" الذي يمكن الاختلاف معه. ومن ذلك قوله: "أخبرنا مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يشار أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية (إناء للشرب) من ذهبٍ أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء: سمعت رسول الله ينهي عن مثل هذا، فقال معاوية: ما أرى بهذا بأساً! فقال أبو الدرداء: من يعذرني من معاوية! أخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه؟!". وبالطبع فإن عمل معاوية برأيه في مواجهة ما سماه الشافعي "الخبر الثقة عن النبي"، إنما يعكس تصوره للسنة؛ لا بما هي من "الوحي"، بل من قبيل "الرأي" الذي يمكن الاختلاف معه.

وإذ تواتر النهي عن تدوين السنة عن كبار الصحابة أيضاً، فإن ما يلفت النظر، في هذا النهي، هو تحوُّطهم الظاهر من أن يؤدي ذلك إلى أن تكون بديلاً يستغني به الناس عن كتاب الله. فمما يُروى أن "عمر بن الخطاب استشار الصحابة في تدوين الحديث، ثم استخار الله في ذلك شهراً، ثم عدل عن ذلك، وقال: إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتباً، فأكبّوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله بشيئٍ أبداً". وحين يُقارن المرء بين موقف عمر الحاسم بخصوص وجوب

تدوين القرآن، وبين ما يبدو من اعتباره تدوين السنن والحديث من قبيل الشيئ أو "الشائبة" الذي يمكن أن تشوب كتاب الله، فإنه يستطيع القطع بيقين، بأن الرجل ينظر إليهما على أنهما من طبيعتين متباينتين، وأن السنة لها مصدرها المغاير لذلك الذي صدر عنه كتاب الله. ولعل ذلك ما سيقطع به ما تنسبه المصادر إلى الإمام عليّ من أنه قال: "أعزم على كل من كان عنده كتاب إلا رجع فمحاه، فإنما هلك الناس حين سمعوا أحاديث علمائهم، وتركوا كتاب ربهم". فإنه لا معنى لهذا الذي يقول به الإمام، إلا القطع الصريح بأنه قد كانت هناك مدونات غير القرآن عند البعض؛ وهي مدوناتٌ للسنن والحديث لم يتردد الإمام في نسبتها إلى "العلماء"، واعتبار أن سماعها هو تركٌ لكتاب الله. وهكذا فإنه الرفض الحاسم- من الصحابة- لتدوين السنن والأحاديث؛ مخافة أن ترتفع بها الكتابة إلى مقام "كتاب الله"؛ وبما يعنيه ذلك من إقرارهم بانفراد القرآن وحده بمكانة الوحي الصادر عن الله.

وقد استقر أمر التعاطي مع السنة على ذات النحو من المرونة والانفتاح- الذي يضعها خارج حدود الوحي- مع أصحاب المدارس الفقهية السابقة على الشافعي. وهنا يمكن الإشارة إلى ما نقله الشافعي عن أبي يوسف؛ بخصوص الأوزاعي (فقيه الشام الكبير)، من أن قوله: "على هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف"، إنما يعادل قوله: "بهذا مضت السنة"، وذلك بالرغم من أنه قد يكون "كما وصفت من رأي أهل الحجاز، أو رأي بعض أمراء مشايخ الشام ممن لا يُحسن الوضوء، ولا التشهّد". وبحسب ما سبق التنويه به، فإن كتاب "الموطأ" لمالك قد اتسع لأقوال الصحابة وآثار التابعين، إلى جانب الأحاديث المنسوبة للنبي ذاته؛ وبما انعكس على الطريقة التي استخدم بها مالك مفهوم السنة. حيث الثابت أن مالك لم يقصر استخدام لفظة "السنة" على ما تواتر عن النبي وحده، بل استخدم المفهوم بمعناه الأوسع الذي اتسع معه ليشتمل على "سنة المسلمين" و"سنة أهل الكتاب"، كما استخدم مفهوم "السنة عندنا" قاصداً به "عمل أهل المدينة". ولعل هذا الاتساع في استخدام مالك لمفهوم السنة هو ما يمكن فهمه مما نقله الشافعي عن أبي يوسف من أن "أهل الحجاز يقضون بالقضاء، فيُقال لهم: عمن هذا؟ فيقولون: بهذا جرت السنة، وعسى أن يكون قضى به عامل السوق، أو عامل ماء من المياه". وبالطبع فإن هذا التنزيل بمصدر السنة، إلى حد أن يكون عاملاً في السوق (أو من لا يحسن الوضوء والتشهّد)، إنما يؤكد على أن الاستخدام الأولي للمفهوم لم يكن ينطوي على الحمولة الدينية التي أثقلت عليه بعد ذلك، بقدر ما يكشف عن حضوره بمحض دلالته الاجتماعية بالأساس. وهكذا يمكن القول بأن الأمر- في البدايات المبكرة لظهور المفهوم- قد وقف عند حدود المضمون الاجتماعي للسنة؛ ومن دون أن يكتسي بالدلالة الدينية الكثيفة- والأهم المتعالية- التي ستطغى عليه لاحقاً، ومع الشافعي بالذات.

في مواجهة هذا الضرب من التعامل الواقعي العيني مع السنة، ابتدأ الشافعي مسار التعالي؛ لا بالسنة وحدها، بل وبأصول الفقه على

العموم؛ وهو التعالي الذي أحاط هذه الأصول بسياجٍ من القداسة التي كان لابد أن تتسرب، على نحو ما، إلى المنتج الفقهي النهائي الذي أنشأه. فإن أصولاً ذات سماتٍ متعالية ومقدسة، لابد أن يكون الناتج عنها مسكوناً بنفس هذه السمات. وهكذا فإنه قد تبنى ذات التصور المتعالي للقرآن؛ كصفة قديمة قائمة بذات الله؛ وعلى نفس طريقة الحنابلة التي لا يكون القِدَمُ فيها للمعنى فقط، بل للكلمة المنطوقة ذاتها. ولم يقف الشافعي عند حد التعالي بالقرآن على هذا النحو، بل إنه قد راح يتعالى بالسنة إلى مقام الوحي الإلهي؛ وذلك على عكس ما استقر من تمييزها عن الوحي. وقد اعتمد الشافعي، في إنجاز هذا التعالي، على قراءته لبعض نصوص القرآن قراءة تأويلية تقوم على، وبالأساس، على التوجيه الواضح للدلالة؛ وذلك إما بتضييقها أو بتوسيعها على نحوٍ غير منضبط. فبعد أن أورد الشافعي ما يفيد أن الله قد "قرن الإيمان برسوله مع الإيمان به"، رتب على ذلك أنه "فرض على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله"؛ وراح يؤسس هذا الفرض على أن السنة، بدورها، هي تنزيلٌ من الله، استناداً إلى قوله تعالى: "وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة"، "فذكر الله تعالى الكتاب، وهو القرآن، وذكر الحكمة. فسمعت من أرضى من أهل العلم بالقرآن يقول: الحكمة (هي) سُنة رسول الله". وإذ مضى الشافعي إلى تفسير "الحكمة"- المُنزَّلة مع الكتاب- على أنها "السنة"، فإنه لن يكون غريباً أن يقرأها الإمام مالك على أنها لا تعني إلا "المعرفة بالدين والفقه فيه"- بدلالتهما الإنسانية-؛ وهو ما يتسق مع قراءته المفتوحة للسنة. إن ذلك يعني أن تصور مالك المنفتح للسنة قد انعكس على تأكيده على الأصل الإنساني للحكمة؛ وذلك فيما تأدى تصور الشافعي المتعالي للسنة إلى قراءة للحكمة تجعلها من التنزيل الإلهي. وبالطبع فإن ذلك ينطوي على ما يمكن القول أنه توجيه الشافعي للدلالة القرآنية؛ على النحو الذي تضيق معه إلى مجرد الإشارة إلى السنة النبوية وحدها. وهنا يلزم التنويه بأنه إذا كان الشافعي قد اعتمد في توجيهه لدلالة الحكمة إلى هذا المعنى الضيق على ما لاحظ من الاقتران بين لفظتي "الكتاب والحكمة"، فإن ثمة من الآيات القرآنية ما أورد لفظ الحكمة منفرداً- من دون أن يكون مقروناً بالكتاب-؛ وبكيفية تنصرف معها دلالته إلى المجال الإنساني.

والحق أن الأمر لم يقف عند مجرد تضييق الشافعي للدلالة، فيما يختص بلفظة الحكمة، حين صرفها إلى مجرد التنزيل الإلهي، متجاهلاً استخدامها في القرآن بدلالة إنسانية؛ على نحو يجعل قصر تداولها القرآني على مجرد التنزيل الإلهي تضييقاً للدلالة يأباه القرآن، بل إنه سوف يتجاوز ذلك إلى توسيع الدلالة، فيما يخص مفهوم "طاعة النبي"، على النحو الذي- وللمفارقة- يأباه القرآن أيضاً. فقد راح الشافعي يستدعي كل الآيات التي "أحكم (الله فيها) فرضه بإلزام خلقه طاعة رسوله، وإعلامهم أنها طاعته"، ولكنه لا يتطرق أبداً إلى التساؤل عما إذا كانت هذه الطاعة مطلقةً، أو أنها مشروطةً بكونه مجرد مُبلِّغ- أو حتى مُبيِّن- لحكم الوحي. وأن طاعته- المقرونة بطاعة الله- لا تكون في ما ينشئه بفهمه وتدبيره؛ وإلا ما كان القرآن قد عاتبه على بعض ما يُنشئه بفهمه، وأمره بالرجوع عنه. وكمثال على ذلك، فإنه يمكن الإشِارة إلى ما قرره النبي بخصوص أسرى بدر، مما

راجعه فيه القرآن، بل وخوَّفه عليه بالعذاب العظيم؛ على النحو الذي أبكاه بحسب ما تقول الرواية التي أوردها المفسرون.

فقد أورد القرطبي في تفسير قوله تعالى "ما كان لنبيٍ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض"، عن "ابن عباس قوله: فلما أسروا الأسارى قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأبي بكر وعمر: ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكفار، فعسى الله أن يهديهم للإسلام. فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): ما ترى يا ابن الخطاب؟ قلت: لا والله يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن تمكنَّا فنضرب أعناقهم، فتمكِّن علياً من عقيل فيضرب عنقه، وتمكنّي من فلان- نسيباً لعمر- فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأبو بكر قاعدين يبكيان، فقلت: يا رسول الله، أخبرني من أي شيئٍ تبكي أنت وصاحبك، فإذا وجدت بكاءً بكيت، وإن لم أجد تباكيت لبكائكما؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): أبكي للذي عرض عليَّ أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عُرِضَ عليَّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة- شجرة قريبة كانت من نبي الله (صلى الله عليه وسلم)- وأنزل الله عز وجل "ما كان لنبيٍ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض". وبصرف النظر عما أورده الرازي في تفسيره من قول البعض "إن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بكيا، وصرح الرسول صلى الله عليه وسلم أنه بكى لأجل أنه حكم بأخذ الفداء، وذلك يدل على أنه مذنب"، (وبدليل قوله) "إن العذاب قَرُبَ نزوله، ولو نزل لما نجا منه غير عمر"، وذلك يدل على الذنب"، فإنه يبقى أن النبي قد أخذ بحكمٍ من نفسه في مسألة الأسرى، لم يقبل به وحي السماء، بل وخوَّفه بالعذاب. وبالطبع فإن ذلك يعني أن طاعة الرسول محدودة بكونه مُبلغاً- أو حتى مُبيناً- لحكم السماء، وليست طاعة مطلقة لا تمييز فيها بين ما يصدر عن تفكيره ورأيه، وبين ما يتلقاه من السماء. وغنيٌّ عن البيان أن ما يعتمده الشافعي من توسيع دلالة "طاعة الرسول"، على النحو الذي تكون معه طاعة مطلقة، إنما يقوم على السكوت عن هذا التمييز الضروري بين ما يصدر عن رأي النبي، وبين ما يكون فيه مُبلِّغاً عن السماء. وإذا كان هذا السكوت هو ما سمح للشافعي بالتعالي بالسنة إلى مقام الوحي، فإنه يبقى أنه يقوم على إخفاء العديد من وجوه مراجعة القرآن- وحتى رده- لرأيٍ أو حكمٍ قال به النبي من نفسه. وبالطبع فإن ذلك يعني أن القرآن نفسه ينطوي على ما يخلخل تصور الشافعي لطاعة الرسول على أنها طاعة مطلقة، أو أنها في نفس المقام المفروض لطاعة الله.

ولسوء الحظ، فإن فرض هذه الطاعة المطلقة للنبي لم يقترن بالتدقيق فيما يُروى عن النبي؛ على النحو الذي يؤدي إلى تخليص ما يُروى عنه مما لا يتفق مع- أو يكون فيه تزُّيد على- كتاب الله. بل إن الشافعي قد انفرد بتثبيت خبر الواحد؛ استناداً إلى ما أورده من أخبار تدل على تصديق الصحابة لخبر الواحد عن النبي. وبهذا التثبيت لخبر الواحد، مع فرض

الطاعة المطلقة للنبي، فإن الشافعي قد فتح الباب أمام ما يمكن القول أنه الفقه النصي أو الآثاري؛ الذي انفجر في صورة الفقه السلفي اللاحق، الذي لا يزال يثقل للآن- باتساعه وضخامته- على واقع المجتمعات الإسلامية، رغم ما يبدو من تزيُّده على كتاب الله في كثيرٍ من الأحيان. والغريب حقاً أن الصحابة الكبار أنفسهم (وأبا بكر وعمر بالذات) قد بلغ بهم التحوّط، بخصوص ما يُروى عن النبي، إلى حد عدمِ قبول خبر الواحد أبداً، واشتراطهم ضرورة أن يأتي راوي الخبر بشاهدٍ أو بيّنةٍ لقبول روايته. ولعل ما يثير هنا هو أن الصحابة ما كانوا يقبلون بخبر الواحد رغم قربهم الشديد من عهد النبي، في حين أن الشافعي يقبل به رغم بعده عن هذا العهد. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الفاصل الزمني بين الشافعي وبين الحقبة النبوية؛ والذي يدنو من القرنين تقريباً، قد فاض بما هو معروفٌ من الوضع على النبي، وعلى النحو الذي تضخمت معه مدونة الأخبار المرويّة عن النبي على نحوٍ هائل. ولعل المرء حين يقارن بين ما تنسبه المصادر إلى الصحابة من محدودية الأخبار عن النبي، وبين ما جرى من التضخم اللاحق في حجم هذه الأخبار، لابد أن يدهش من إصرار الشافعي على تثبيت حجية خبر الواحد. ولربما جاز القول بأنه لا سبيل إلى تفسير هذا الإصرار خارج سعي الشافعي إلى التعالي بالخبر الذي هو الأصل المؤسس في منظومته الفقهية بأسرها. وبالطبع فإن ذلك سيكون هو الأصل فيما سيمضي إليه من اعتبار الإجماع هو، بدوره، نوعٌ من الخبر الذي سيتعالى به أيضاً إلى حيث يصبح من السنة؛ التي هي- تبعاً لما سبق- وحيٌ من السماء. فإنه إذا كان الشافعي قد ميَّز في الوحي بين "الوحي المتلو" المُنزَّل بوساطة المَلَكْ (وهو القرآن)، وبين "الوحي غير المتلو" المُلقى في روع النبي (وهو السنة)، فإنه قد راح يميّز، في هذا الوحي غير المتلو- أو السنة- بين السنة "المحكيّة" (وهي السنة بالمعنى المعروف)، وبين ما أسماه بالسنة "غير المحكيّة" (التي هي الإجماع). فإن "ما اجتمع المسلمون عليه، وحكوا عمن قبلهم الاجتماع عليه لا يختلفون فيه، وإن لم يقولوا هذا بكتابٍ ولا سنة، فقد يقوم عندي مقام السنة المجتمع عليها، وذلك لأن إجماعهم لا يكون عن رأي، لأن الرأي إذا كان تُفرِّق (أي اختُلَفَ) فيه". وإذ يقرر الشافعي- وعلى نحوٍ صريح- أن الإجماع لا يكون على رأي (لأن الرأي قرين الاختلاف والتفرُّق)، فإن ذلك يعني- وبمنطق المخالفة- أنه يكون إجماعاً على خبر، وفقط فإن هذا الخبر لا يُروى حكاية عن النبي.

وبالرغم من هذا التأسيس الابستيمولوجي لسلطة الخبر، فإنه يبدو أن ذلك لم يؤثر على محدودية المدونة الحديثية النصية عند الشافعي نفسه؛ وبمعنى أنها لم تتسع عنده لما سيدخلها مع اللاحقين عليه من مثل ابن حنبل وغيره. وهكذا فإن الأمر يتعلق بدورٍ تأسيسي للشافعي استغله اللاحقون عليه في إلحاق ما قال عنه الكواكبي أنها "الأحاديث الموضوعة والمدخولة" بالسنة. إن ذلك يعني أنه إذا كان الشافعي قد وضع البعض من الشروط المعرفية التي جعلت التزيُّد النصي ممكناً، فإنه لم يكن هو نفسه الصانع لهذا التزيُّد الذي يشبه "الانفجار النصي". ولعل ذلك يأتي من حقيقة أن تحقق هذا الانفجار في الواقع على مدى النصف الأول من القرن الثالث الهجري إنما يرتبط بشروطٍ وتحولاتٍ تاريخية لم تكن قائمة في عصر

الشافعي. فإن قيام بعض الشروط المعرفية لظاهرة ما لا يكون كافياً وحده لتحققها، بل يلزم أن تتبلور الشروط التاريخية (بالمعنى السياسي والاجتماعي) لكي يصبح هذا الظهور قائماً فعلياً في الواقع.

ولقد تمثلت تلك الشروط التاريخية في البروز المتزايد للعوام على مسرح السياسة في الدولة العباسية؛ وإلى الحد الذي نصح معه الخليفة المأمون ولي عهده قائلاً: "لا تغفل أمر الرعية والعوام فإن المُلك بهم". وبالطبع فإن تقدير الخليفة أن "المُلك يكون بالعوام" إنما يعني إدراكاً لحقيقة ما بات لهم من دورٍ مؤثر في تحديد مصائر الخلافة. ولعل في ذلك تفسيراً لما أورده السيوطي في رواية كان بطلها الخليفة المتوكل الذي "كان قد بايع بولاية العهد لابنه المنتصر، ثم المعتز، ثم المؤيد، ثم إنه أراد تقديم المعتز لمحبته لأمه، فسأل المنتصر أن ينزل عن العهد، فأبى، فكان (المتوكل) يُحضره مجلس العامة، ويحط منزلته ويهدده ويشتمه ويتوعده، واتفق أن الترك انحرفوا عن المتوكل لأمور، فاتفق الأتراك مع المنتصر على قتل أبيه، فدخل عليه خمسة في جوف الليل وهو في مجلس لهوه، فقتلوه هو ووزيره الفتح بن خاقان، وذلك في خامس شوال سنة سبع وأربعين ومائتين". تكشف الرواية عن القوتين الفاعلتين في سياسة الخلافة آنذاك؛ وهما "العامة" الذين جعل لهم الخليفة مجلساً يحضره بنفسه، و"الأتراك" الذين حضروا كقوة عسكرية كانت قد بدأت، منذ حين، تتحكم في تحديد مصائر الخلفاء. وإذ أراد الخليفة أن يزحزح ابنه الأكبر عن ولاية العهد، فإن خطته كانت أن يُضعِف مركزه أمام العوام؛ وبما يعنيه ذلك من الإقرار بدورٍ حاكم لهم في دولاب السلطة. وفي المقابل، فإن ابنه قد بادر إلى التآمر على قتله مع الأتراك الذين كانوا على خصومة معه. وهكذا ترسم الرواية صورة خليفة قد اختار أن يستعين بقوة العوام على أمرٍ قرره، ولكن القوة الأخرى كانت له ولما قرره بالمرصاد.

وبالطبع فإنه لم يكن بمقدور المتوكل أن يتقوى بالعامة إلا لأنه قد ابتدأ بالتقرُّب إليهم أولاً. وهكذا فإنه قد اختار أن يلين لهم على عكس أسلافه من خلفاء بني العباس. ومن هنا ما أورده المؤرخون على لسانه من القول "كانت الخلفاء قبلي تتعصب على الرعية لتطيعها، وأنا ألين لهم ليحبوني ويطيعوني". وغنيٌّ عن البيان أن هذا الانقلاب في استراتيجية الخلافة في التعامل مع العوام إنما يرتبط بالإحساس المتزايد بالاحتياج إلى دورهم في مواجهة النفوذ المتعاظم للأتراك. فقد كانت سياسة استخدام الأتراك في الدولة العباسية، التي بدأها الخليفة المعتصم في الربع الأول من القرن الثالث الهجري ليوازن بها نفوذ الفرس، قد انتهت إلى تعظيم نفوذهم؛ على النحو الذي "صاروا معه مصدر قلق واضطراب". ولعل المتوكل قد أدرك أنه لن يكون بمقدوره أن يجابه هذا النفوذ المتعاظم للأتراك- والذي كان يقدِّر خطره- إلا بالتعويل على العوام الذين كانوا قد برزوا كقوة لها وزنها- في صراعات القوة- بعد أن استعان بهم الخليفة "الأمين" في الدفاع عن بغداد في مواجهة جيش أخيه "المأمون". وعلى العموم، فإنه يبدو أن خلفاء بني العباس لم يجدوا- بعد أن زالت عصبية العرب، وتآكلت قوة الفرس- من يعتمدون عليه في مواجهة نفوذ الأتراك، إلا العوام. ومن هنا

أنهم كانوا بمثابة القوة الوحيدة التي بدا للمتوكل إمكان المناورة بها في خطته لخلع ابنه المنتصر من ولاية العهد. ولعله كان على ثقة من دعم العوام لخطته بسبب ما مارسه نحوهم من اللين وعدم التعصب. ويبدو بالفعل أن العوام قد أحبوا الخليفة الذي أظهر لهم اللين، فأوجعهم مقتله وانفجرت على أيديهم "موجة من النقمة ضد تسلُّط الجند، فحدثت في سامراء سنة 248 هـ حركة شعبية عبرت عن استنكار العامة لعبث الأتراك بالخلافة، شارك في هذه الانتفاضة الغِلمان الشاكرية ونحو ألف رجل من الغوغاء والسوقة. وبعد مدة قصيرة شَغَبَ الجند والشاكرية ببغداد ناقمين على الأتراك قتلهم المتوكل واستيلائهم على أمور المسلمين، وقتلهم من أرادوا قتله، من غير الرجوع إلى ديانة ولا احترام لرأي المسلمين".

ولكنه يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق بخليفة طيب القلب اختار أن يلين لرعيته، بقدر ما يتعلق بسياسة مقصودة لاسترضاء العامة لكي يتسنى له استخدامهم والاستقواء بهم في مواجهة خصومه. وإذ يشير مؤرخٌ كالمسعودي إلى أن "أيام المتوكل، في حسنها ونضارتها ورفاهية العيش بها، وحمد العام والخاص لها ورضاهم عنها، كانت أيام سراء لا ضرَّاء"، فإنه يبدو وكأن الاسترضاء لم يقف عند حدود ما وفره لهم من "رفاهية العيش" فحسب، بل وبما أضافه إلى ذلك من "خطاب" يتجاوب مع حالتهم العقلية؛ وبما كان لابد أن ينعكس على نوعية المسائل المطروحة للنقاش في عصره. وضمن هذا السياق، فإن الخطاب الذي رعاه المتوكل للتأثير في العوام إنما ينكشف، على نحو صريح، ليس فقط من خلال المسائل التي صدر الأمر بتحريم إثارتها، كمسألة خلق القرآن، بل ومن خلال ما جرى العمل على مراكمته من منظومات نصيَّة وإخبارية.

ولعل قراءة مدققة لما أحدثه المتوكل تكشف عن حصول ما سيتكرر مع الأشعري بعد حوالي نصف القرن تقريباً. فإنه إذا جاز النظر إلى "خلق القرآن" على أنها من أهم المسائل التي اشتهر المعتزلة بإثارتها آنذاك (وبحيث يكون الانقلاب عليها انقلاباً على المعتزلة أنفسهم؛ ليس كمجرد مذهب فقط، بل وكطريقة في التفكير أيضاً)، فإن هذا الانقلاب عينه هو ما سيتكرر مع الأشعري بعد نصف قرن؛ وبالكيفية التي يمكن معها قراءة أحد الانقلابين بالآخر. وفقط فإن ما فعله (السياسي) من قمع المعتزلة وإسكاتهم في الواقع على مدى سنين خلافته، سوف يقوم (المتكلم) بالتنظير له- على مستوى الخطاب- بعد بضعة عقود قليلة. وإذ يحضر المعتزلة، في اللحظتين، في وضع الخصم الذي انشغل "السياسي" ثم "المتكلم" بإسكاته ودحض خطابه، فإنه يمكن القول بوحدة ما كان كلٌ من السياسي والمتكلم يستهدفان تثبيته؛ وذلك على أساس أن اتفاق الناس على ما يرفضون، كثيراً ما يكون مقروناً باتفاقهم على ما يقبلون. ولقد كان "الخبر" هو محل الاتفاق في الحالين؛ ولكن بينما وقف الأمر عند المتوكل إلى فتح الباب أمام بناء "المنظومة الخبرية" ذاتها، فإن الأمر عند الأشعري قد انصرف إلى التأسيس المعرفي لسلطة هذه المنظومة.

تورد المصادر عن المأمون أنه "كان فيه تشيُّع واعتزال وجهل بالسنة الصحيحة". ويبدو أن أمر هذا الموصوف بالجهل بالسنة الصحيحة لم يقف عند مجرد تبنيه لمذهب الاعتزال، بل إنه "دعا إليه وحمل الناس قهراً

عليه". ولسوف يبلغ الأمر مداه مع "المعتصم" الذي تلاه في الخلافة؛ حين جعل من المسألة المعتزلية الخاصة بخلق القرآن مما يُمتحن به الناس إبان خلافته، "وقاسى الناس منه مشقة في ذلك، وقتل عليه خلقاً من العلماء، وضرب الإمام أحمد بن حنبل". وغنيٌّ عن البيان أن حمل الناس قهراً على الاعتزال إنما يعني أنهم كانوا سينفرون منه فيما لو تُركوا أحراراً في مواجهته. ويرتبط ذلك، لا محالة، بما يستلزمه الاعتزال من إعمالٍ للعقل لايقدر عليه العوام- فيما يبدو- لأسبابٍ ترجع إلى طبيعة ظروف النشأة والتربية. ومن هنا ما سيستقر في الثقافة لاحقاً من أن العوام لا يصدقون إلا بالأقاويل الخطابية التي تقصد إلى التأثير في النفس بالتمثيلات والصور، وليس بالأقاويل البرهانية التي تقصد إلى إقناع العقل بالأدلة. إن ذلك يعني أن الخطاب معهم لا يمكن أن يكون إلا بالخبر أو النص، وليس أبداً بالعقل. ومن هنا أن رواد الأخبار الكبار سوف يكونون هم ورثة جُلساء المأمون من المعتزلة.

وهكذا فإن المتوكل سيكون، في المصادر القديمة، موضوعاً لخطابٍ مختلفٍ بالكامل عن خطابها حول المأمون. إذ فيما تروج بخصوص المأمون أنه كان به "تشيُّع واعتزال وجهلٌ بالسنة الصحيحة"، فإنها ستورد عن المتوكل أنه "أظهر الميل إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة وكتب بذلك إلى الآفاق، واستقدم المحدِّثين في سامرا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم أن يحدِثوا بأحاديث الصفات والرؤية، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور، فاجتمع إليه أيضاً نحو من ثلاثين ألف نفس". وإذن فإنه الانقلاب الكامل على تراث المأمون، وعلى كل ما يمثله فكراً وسياسة. وضمن هذا السياق، فإن "السنة" تكاد أن تكون هي مركز هذا الانقلاب ومحوره. فإذ هو الجهل بها؛ وبما يعنيه ذلك من إهمالها عند المأمون، فإنه الإحياء لها، والانتصار لأهلها عند المتوكل. ولم يكن يعني إحياء السنة، والانتصار لأهلها، إلا التوسُّع الهائل- وإلى حد الانفجار- في منظومة الأخبار؛ باعتبار ما بدا من إن الخبر هو السبيل الأوحد لإقناع العوام.

ولعل التوسُّع في منظومة الأخبار يرتبط بحقيقة أنه كان من الضروري أن تغطي الأخبار كل ما يمكن الاحتياج إليه في توجيه- وضبط سلوك- العوام الذين كانوا لا يصدقون بغير الأقوال الخبرية، المرفوعة إلى السلطة صاحبة السيادة في الإسلام. ومن هنا ما قيل من أن "من أهم أسباب الوضع (للأحاديث) هو مغالاة الناس إذ ذاك (النصف الأول للقرن الثالث الهجري بالذات) في أنهم لا يقبلون من العلم إلا ما اتصل بالكتاب والسنة (كمصدرين نصيين أو خبريين) اتصالاً وثيقاً، وما عدا ذلك فليس له قيمة كبيرة، فأحكام الحلال والحرام إذا كانت مؤسَسة على مجرد الاجتهاد لم يكن لها قيمة ما أُسس على الحديث، ولا ما يقرب منه. بل كثيرٌ من العلماء في ذلك العصر كان يرفضها ولا يمنحها أية قيمة، بل بعضهم كان يشنِّع على من ينحو هذا النحو (الاجتهادي)". وإذن فإن تبخيس الناس للحكم حال قيامه على الاجتهاد بالرأي قد دفع إلى التماس الأحاديث لتقوم عليها الأحكام. وضمن هذا السياق فإنه قد نشأ وضعٌ غريب يتمثل في أن الحكم لم يعد نتاجاً لحديثٍ قائمٍ بالفعل، بل بات الحكم المُراد يوجد أولاً ثم يجري اصطناع الحديث الذي يؤسِس له. ومن هنا ما ورد عن البعض

"أنظروا هذا الحديث ممن تأخذونه، فإنَّا كنا إذا رأينا رأياً جعلنا له حديثاً... (بل يبلغ الأمر حد تجاوز الرأي إلى الهوى عند آخرين؛ وبحيث قال آخر) إن هذه الأحاديث دين، فأنظروا عمن تأخذون دينكم، فإنَّا كنا إذا هوينا أمراً صيَّرناه حديثاً...(وكذا قال بعضهم) كنا إذا اجتمعنا استحسنا شيئاً جعلناه حديثاً". وقد ترتب على ذلك أن المرء "لا يكاد يجد فرعاً فقهياً مُختَلَفاً فيه إلا وحديثٌ يؤيد هذا، وحديثٌ يؤيد ذاك"؛ وبما يؤول إلى تعرية المأزق الذي ينتهي إليه التفكير في الفقه بمجرد الحديث، حيث تتعارض الأحكام تبعاً لتعارض الأقوال التي يرجع تعارضها إلى صدورها عن الميل أو الهوى. وإذ يمكن قبول تباين الآراء، فإنه يصعب قبول قولين متعارضين يصدران عن النبي في المسألة الواحدة. والأخطر من ذلك هو أن يصبح هذان القولان المتعارضان من الدين.

وإذا كانت الأحكام تقصد إلى ضبط السلوك الخارجي للجمهور بالتشريع، فإن الأمر قد تجاوز إلى محاولة التحكم في قلوب الجمهور أيضاً؛ حيث "أنبأنا أبو أحمد بن عدي قال سمعت أبا عبد الله النهاوندي قال: قلت لغلام خليل هذه الأحاديث التي تحدَّث بها من الرقائق، فقال: وضعناها لنرقق بها قلوب العامة". وإذا لم تكن قلوب العامة قابلة للترقيق، فإنه يمكن وضع ما يروضهم أو يزجرهم؛ ومن هنا ما قيل من إن "قوماً وضعوا الأحاديث في الترغيب والترهيب ليحثوا الناس على الخير ويزجروهم عن الشر، وهذا تعاطٍ على الشريعة، ومضمون فعلهم أن الشريعة تحتاج إلى تتمة فقد أتممناها". وبالطبع فإن تصور الشريعة ناقصة وفي حاجة إلى تتمة، وأن الأحاديث الموضوعة هي السبيل إلى تحقيق تلك التتمة، إنما يعني عدم الثقة في قدرة العقل على تحقيقها؛ وبما يتجاوب مع ما جرى تاريخياً من تدهور تيار القول بالرآي في الفقه لحساب تيار أهل الحديث.

وهنا فإن سلامة النية المتمثلة في حث الناس على الخير وزجرهم عن الشر قد آلت إلى أن يكون هناك من "يتحرون أن يكون الكلام حقاً في ذاته، فيستجيزون نسبته إلى رسول الله؛ قال خالد بن سعيد: سمعت محمد بن سعيد الدمشقي يقول: إذا كان كلامٌ حسن لم أرَ بأساً أن أجعل له إسناداً، وكان أبو جعفر الهاشمي المديني يضع أحاديث كلام حق، وقوم جوَّزوا وضع الحديث في الترغيب والترهيب". ولعله يُفهَم من ذلك أن الكلام الحسن أو الحق لم يكن قادراً بذاته على النفاذ إلى الجمهور والتأثير فيه، بل كان لابد من إسناده إلى مركز السيادة العليا في الإسلام؛ التي هي النبي الكريم طبعاً. ومن الغريب أن البعض سوف يحاول جعل هذا الوضع للأحاديث من قبيل الأمور المستحبة التي ندب إليها النبي بحسب ما يرويه عنه أبو هريرة من أنه قال: "من حدَّث عني حديثاً هو لله رضا فأنا قلته، وبه أُرسلت"؛ وبحيث بدا وكأن النبي لا يطلب من وضَّاع الأحاديث إلا أن يكون كلامهم مُرضياً لله. وإذ يبدو غريباً أن يستحسن النبي الوضع عليه؛ وهو القائل (من كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده في النار)، فإن الوضَّاعين قد وضعوا تخريجة عجيبة قالوا فيها: "إنما هذا الوعيد لمن كذب عليه، ونحن نكذب له ونقوي شرعه، ولا نقول ما يخالف الحق، فإذا جئنا بما يوافق الحق فكأن الرسول عليه السلام قاله"

لكنه وبصرف النظر عن أن الأمر يتعلق بالكذب للنبي، وليس عليه، فإنه يبدو أن الوضَّاعين لم يضعوا فقط ما يُرضي الله، بل إنهم قد تجاوزوه إلى

غيره مما لا يُرضيه؛ وخصوصاً في ما يتعلق بالشأن السياسي. وهنا يلزم التنويه بأن السياسة كانت أحد أوسع الأبواب التي دخل منها الوضع في الحديث. وللأسف فإنه كان الوضع للحديث في اتجاه تثبيت الاستبداد، ولو كان ذلك على عكس ما يقرره القرآن. ومن هنا ما مضى إليه الكواكبي متسائلاً: "ما عذر الفقهاء في تحويل معنى الآية (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعرف وينهون عن المنكر) إلى أن هذا الفرض هو فرض كفاية، لا فرض عين؟ و(جعلوا) المراد منه سيطرة أفراد المسلمين بعضهم على بعض، لا إقامة فئة تسيطر على حكامهم كما اهتدت إلى ذلك الأمم الموافقة للخير، فخصصت منها جماعات باسم مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية: السياسية والمالية والتشريعية، فتخلصوا بذلك من شآمة الاستبداد. أليست هذه السيطرة وهذا الاحتساب بأهم من السيطرة على الأفراد؟ ومن يدري من أين جاء فقهاء الاستبداد بتقديس الحكام عن المسؤولية حتى أوجبوا لهم الحمد إذا عدلوا، وأوجبوا الصبر عليهم إذا ظلموا، وعدوا كل معارضة لهم بغياً يبيح دماء المعارضين؟!". وحين يدرك المرء أن "الحديث" هو المصدر الذي جاء منه هؤلاء الفقهاء بتقديس الحكام والصبر عليهم إذا ظلموا، فإن له أن يتوقع أن يكون الكواكبي ممن يرون أن أحاديثاً كتلك التي أوردها البخاري في كتاب الفتن (في صحيحه) من مثل حديث "قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنكم سترون من بعدي أثرة وأموراً تنكرونها. قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله، قال: أدوا إليهم حقهم، وسَلوا الله حقكم"، وحديث "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية"، هي من قبيل الموضوع- لا محالة- بقصد خدمة الحكام.

والحق أن ثمة من القرائن ما يدل على أن تلك الأحاديث هي من قبيل الموضوع فعلاً. ومن تلك القرائن ما يتبدى في أحاديث أخرى أوردها البخاري نفسه، وما تنطق به وقائع التاريخ وأحداثه. فقد أورد البخاري في كتاب الإكراه عن "أنسٍ رضيَّ الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فقال رجل: يا رسول الله أنصره إذا كان مظلوماً، أفرأيت إذا كان ظالماً كيف أنصره؟ قال: تحجزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره". فكأن النبي هنا يطلب منع الظالم من ظلمه، وليس السكوت على الظلم والصبر عليه على نحو ما يؤشر حديث الصبر على ظلم الأمير. فكيف يطلب النبي من الناس ردَّ الظالم ومنع الظلم من دون أن يستثني منه ظلم الأمير أو غيره، ثم يطالبهم- في حديثٍ آخر- أن يصبروا على ظلم الأمير ولا يمنعوه.

ومن جهة أخرى، فإن ممارسة الخلفاء تكاد تنطق بصعوبة أن يكون النبي قد قال بحدّيث "من كره من أميره شيئاً- ولا شيئ يُكرَه منه أكثر من الظلم- فليصبر". فإنه إذا كان الخليفتان الأولان (أبو بكر وعمر) لم يطلبا من الناس أن يعملوا بهذا الحديث ويصبروا عليهما إذا ما ظلما وأساءا، بل طلبا منهم أن يقوموا بتقويمهما إذا ما أساءا, ولو بسيوفهم، فإن ذلك يعني أن خليفتي النبي لم يعرفا بحديثه هذا. ليس ذلك فقط، بل إن سلوك الناس مع الخليفة الثالث (عثمان بن عفان) يكشف عن عدم معرفتهم بحديث الصبر على الأمير إذا صدر عنه ما يكرهون. ولو أن حديث الصبر على الأمير كان متداولاً بينهم آنذاك لكان الخليفة نفسه قد وعظ الثائرين عليه بوجوب

العمل به والصبر عليه، حتى ولو صدر عنه ما يأخذونه عليه. وبالطبع فإن عدم استخدام الخليفة عثمان لهذا الحديث- رغم ما كان يمكن أن يؤدي إليه ذلك من إخماد الثورة عليه- إنما يعني أن الحديث لم يكن معروفاً آنذاك؛ ليس للخليفة فقط، بل وللثائرين عليه أيضاً. ولعل ذلك يحيل إلى أنه قد جرى وضع هذا الحديث في عصر متأخر تحولت فيه السياسة من ممارسة تقوم على "الشورى" إلى ما قيل أنه "المُلك العضود".

ولعل ذلك هو ما أدركه الكواكبي حين مضى إلى إن "إهمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قد أوسع لأمراء الإسلام مجال الاستبداد وتجاوز الحدود، وبهذا وذاك ظهر حديث: (لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب)". وإذ هو يرى أن ثمة سياقاً بعينه هو الذي يقف وراء وضع هذا الحديث، فإنه يحدده بتوسعة مجال الاستبداد وتجاوز الحدود لأمراء الإسلام؛ حيث يُفرض على الناس قبول المستبدين لأن الله هو الذي يستعملهم عليهم. والحق أن الكواكبي قد أشار إلى العديد من المواضع التي يعتمد فيها من يسميهم فقهاء الاستبداد على الأحاديث المدخولة لتحييد ما يوجه إليه القرآن من وجوب رفع الاستبداد ودحضه. وعلى العموم، فإن جوهر ما يبغي الكواكبي تثبيته هو وجوب فك الارتباط بين الإسلام والاستبداد من خلال التعويل على القرآن، في مقابل ما يبدو له من تعويل فقهاء الاستبداد على الأحاديث؛ وما يعتبره المدخول منه بالذات.

وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن التنامي في المنظومة الحديثية الخبرية قد انعكس بقوة على مسار التفكير في الفقه؛ وبحيث تقلصت مساحة التفكير فيه بالعقل أو الرأي، في مقابل السيادة الحاسمة للتفكير فيه بالحديث أو الأثر. وهكذا فإن "تأييد الحكومة العباسية لمذهب أهل الرأي، وغلبة مذهب الاعتزال نحو خمسين عاماً خُتِمت ببدء خلافة المتوكل؛ ومذهب الاعتزال هو القائل بالتحسين والتقبيح العقليين"، لم يؤثر في أن تكون "الغلبة في الفقه لمدرسة الحديث، والسبب في هذا- على ما يظهر- أن قوة المحدِّثين كانت أكبر، وجمهور المسلمين لهم أنصر". وإذا كان النتاج المباشر لذلك أن "ضاقت دائرة الرأي والقياس، واتسعت دائرة الحديث"؛ فإن الأمر قد تجاوز إلى "اضطرار الفقهاء أمام هذه الأحاديث، وأمام قوة المحدِّثين أن يُخضعوا أنفسهم للحديث، ولهذا نرى كتب الفقهاء- حتى كتب الحنفية- تستدل على أكثر الأحكام بالحديث، وإن كان بعضها ضعيفاً، فقلَّت الفروق بين المدارس الفقهية المختلفة، حتى ليظن الظان لأول وهلة أن منحى التشريع عند الجميع واحد، ولم يكن ذلك صحيحاً عند تأسيس هذه المدارس، وإنما أظهره بهذا المظهر شيئ واحد هو غلبة رجال الحديث". ولعل ذلك يعني أن الفقه قد عرف نفس ظاهرة الانسراب المعرفي التي عرفها علم العقائد؛ والتي تكشف عن اختراق المنظومات الخبرية النصية (في الفقه والعقائد) لتلك المنظومات التي تأسست على العقل في المقابل؛ وبمعنى أن اختراق المنظومة الحديثية للفقه الحنفي مثلاً يوازيه اختراق المنظومة الأشعرية- في العقائد- للمنظومة الاعتزالية العقلية المتأخرة؛ وعلى النحو الذي آل إلى تقليص عقلانيتها.

وغنيٌّ عن البيان أن الانتقال في العقائد من الاعتزال (حيث الحسن والقبح عقليان) إلى الأشعرية (حيث الحسن والقبح نقليان)- وما يوازيه من

الانتقال في الفقه من أهل الرأي (حيث العقل يؤسس الحكم) إلى أهل الحديث (حيث يقوم الحكم على الخبر) قد ترك تأثيراً بالغ السلبية على مسار التفكير في الفقه بأسره. فقد لاحظ البعض "أن الأشاعرة يجنون على العقل حين يحكمون بأن التحسين والتقبيح لا يكونان إلا بالشرع. فالزنا عندهم قبيح، لا لضرره كما يحكم بذلك العقل، بل لأن الشرع حكم بقبحه، وعلى ذلك لو حكم الشرع بحسن الزنا لكان حسناً، ولوجد الأشاعرة من أوجه المغالطة ما يثبتون به أنه حسن. ولهذا الرأي نتيجة من أسوأ النتائج، وهي الركون إلى ما وقع في الشرائع من الأغلاط، فقد يندر أن تجد شريعة لم تمتد إليها يد التحريف، فإذا شئت أن تتحاكم إلى العقل لتنقي الشرائع من أوشاب المسخ والتشويه، وقف في وجهك الجهال باسم الدين وقالوا ما لنا وللعقل؟ (إنَّا وجدنا آباءنا على أمة وإنَّا على آثارهم مهتدون. الزخرف: 22)". والحق أن الأمر يتجاوز مجرد الجناية على العقل، إلى الجناية على الفقه نفسه؛ حيث آل الأمر إلى ما لوحظ من اعتبار التشوهات والانحرافات جزءاً من صميم بنائه.

وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن السيادة شبه الكاملة للمنظومة الخبرية في الفقه، لم تقطع تماماً مسار التفكير في الفقه بما يقف وراء النصوص/ الأخبار من مبادئ تأسيسيةٍ كبرى تكون بمثابة المقاصد التي تتغياها تلك النصوص. فليس من شكٍ في إن حالة الطوفي- وغيره من السابقين واللاحقين عليه- إنما تؤكد على عدم الاختفاء الكامل للوعي الذي يلح على جوهرية هذه المبادئ التأسيسية في الشريعة، على نحوٍ كامل. وفقط فإن الأمر يتعلق بما بدا من ضعف هذا الوعي وهامشيته عند شرائح واسعة من المسلمين، وذلك بالمقارنة مع السيادة شبه الكاملة للاتجاه الإخباري الذي يختزل الشريعة في جملة القواعد والأحكام الفقهية الإجرائية.

وهكذا فإن الأمر إنما يتعلق، وفقط، بغلبة إتجاهٍ بعينه؛ هو الاتجاه الإجرائي/ الإخباري في التفكير في الشريعة، من دون أن يعني ذلك الغياب الكامل للاتجاه المضاد الذي يدور التفكير فيه على الانشغال بالمبادئ الكلية التأسيسية التي تقف وراء النصوص، ويقوم عليها نظام الشريعة. ولعل الأمر لا يتجاوز هنا حدود الدفع في اتجاه التأكيد، لا على استبعاد النصوص/ الأخبار، بل على ضرورة التفكير فيها بالمبادئ التأسيسية الكبرى التي تقف وراءها؛ بعد أن بدا أن الاتجاه الإخباري/ الآثاري في التفكير في الشريعة هو ما يسود بين جماعات الإسلام السياسي التي تكاد تجر المجتمعات الإسلامية الحاضرة إلى مصيرٍ كارثي.

ولقد كانت هذه الجماعات- التي تنشط الآن في نشر الخراب والفوضى في مشرق العالم العربي ومغربه- هي الوريث المباشر لما بدا أنه التحول نحو التفكير في الشريعة بالآثار الذي بلغ ذروته مع أواسط القرن العشرين (مع المودودي وسيد قطب بالذات). فإذ بدا أن التفكير في الشريعة بالمبادئ والأصول الكبرى قد ساد على مدى القرن التاسع عشر مع آباء النهضة والإصلاح (محمد عبده والكواكبي وقاسم أمين والطاهر الحداد)، فإنه قد لوحظ أن هذا التفكير قد بدأ ينحسر، على نحو تدريجي، تحت تأثير التطورات السياسية الحاصلة في العالم الإسلامي منذ إعلان سقوط

الخلافة في نهاية الربع الأول من القرن العشرين. فقد أحيا سقوط الخلافة الفكرة القائلة بأن الخطر الأكبر على المسلمين إنما يتمثل في غياب الرابطة السياسية الجامعة لهم؛ وهي الفكرة التي كان الأفغاني ينافح عنها ابتداءاً من تشخيصه للأزمة التي تمر بها المجتمعات الإسلامية باعتبارها من طبيعة سياسية بالأساس، وكان ذلك تحت تأثير خبرته بسقوط دولة المسلمين في الهند.

فإذا كان آباء النهضة الأوائل (الطهطاوي والتونسي)، والجيل اللاحق عليهم من رجال الإصلاح (وبالذات محمد عبده والكواكبي وقاسم أمين والطاهر الحداد) قد انتهوا تقريباً إلى تعيين الأزمة التي تمر بها المجتمعات الإسلامية على أنها ذات طبيعة فكرية واجتماعية بالأساس، فإن سقوط الخلافة قد جعل الجيل اللاحق عليهم يتجه إلى قراءة الأزمة القائمة في أن الإسلام لم تعد له دولة تحكم باسمه وتحت رايته. وهكذا فإن سبل الخروج من تلك الأزمة قد تحددت في السعي إلى بناء دولة الإسلام؛ وبما ترتب على ذلك من التأكيد على وجوب هدم الدولة القطرية القائمة (الموسومة بالحديثة). ولقد كان هذا السياق هو الإطار الذي تبلورت داخله أفكار "سيد قطب" الذي يبقى خطابه بمثابة الحاضنة التي نشأت داخلها كافة جماعات العنف تحت راية الإسلام؛ ابتداءاً من التكفير والهجرة حتى داعش مروراً بالجهاد والقاعدة. فإن القضية الرئيسة عند كل هذه الجماعات هي الإمساك بقوة "الدولة" وليس تنوير "العقل" أو المجتمع. وفي إدراتها لمعركة الهيمنة على الدولة، فإن تلك الجماعات لم تجد ما تعول عليه إلا الدعوة إلى تطبيق الشريعة؛ التي كان لابد من النظر إليها باعتبارها منظومة من الأحكام الجزئية القاطعة التي تستند إلى محض النصوص والأخبار. وبمثل ما كانت الهند هي البؤرة التي انطلقت منها الموجة الأولى لدولنة الإسلام (وبمعنى اختزال الإسلام تقريباً في الدولة) وبما ترتب على ذلك من اختزال الشريعة في مجرد الأحكام، فإن الموجة الثانية لهذه الدولنة سوف تهب منها أيضاً؛ وذلك مع أبي الأعلى المودودي في منتصف القرن العشرين.

وهنا يلزم التنويه بما يبدو من التماثل اللافت بين هؤلاء الذين يربطون حضور الإسلام بقيام دولته، وبين ما استقر- عند اليهود- من ربط حضور اليهودية بقيام دولتها. فبمثل ما ألح البعض على أن قيام الدولة هو الشرط الضروري لتفعيل الشعائر اليهودية، فإن المودودي وقطب قد اقتربا بشدة من تصور الدولة كشرطٍ لتحقق الإسلام في العالم. وبالطبع فإن هذا التحقق يكون من قبيل التحقق الخارجي العيني؛ وبالكيفية التي قد يجري معها إهدار البعد الباطني الروحاني للدين. وحين يتعلق الأمر بالبعد الخارجي للدين، فإن ذلك يفتح الباب أمام توجيه الشريعة، أو بالأحرى اختزالها، في الأحكام الجزئية التي تستند على الآثار والنصوص بالأساس. فإذ يكون قصد الدولة هو ضبط السلوك الخارجي للإنسان، فإن الدولة تميل إلى ربط نفسها بالمنظومة النصية الجاهزة- ذات الصيغة الآمرة والمُلزمة- التي تكون لها بمثابة المرجعية غير القابلة للتحدي بسبب اسنادها إلى مراكز السيادة العليا في الدين.

ويبقى في كلمة واحدة، أنه لا مجال أبداً للتفكير في الشريعة- عند كل من يختزلون الدين في الدولة- بما هي المبادئ والأصول التأسيسية الكبرى، على نحو ما جرى التفكير فيها عند آباء النهضة ورجال الإصلاح في القرن التاسع عشر. وهكذا فإنه يظهر أن تصور أزمة المسلمين ينعكس على تصور الشريعة على نحو مباشر؛ حيث انفتح رجال النهضة والإصلاح في القرن التاسع عشر على تصور الشريعة بما هي أصول ومبادئ كلية تأسيسية لكي يتمكنوا من ترقية كلٍ من المجتمع والعقل (المأزومان)، وذلك فيما اختزلها الجيل اللاحق على سقوط الخلافة في القرن العشرين في كونها جملة أحكام جزئية موروثة يسعون بها للإمساك بالدولة التي تصوروا أن أزمة الإسلام تكمن في غيابها. فحين تكون الدولة هي محور الانشغال بمثل ما هو الحال عند الجهاديين، فإنه يلزم اختزال الشريعة في مجرد الأحكام الجزئية؛ لكي يتسنى تبرير السعي الدؤوب إلى الإمساك بالدولة بأنه السبيل الوحيد لتطبيق تلك الأحكام، وذلك عملاً بقاعدة أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أيضاً. وبمعنى أنه إذا كان تطبيق أحكام الشريعة واجباً حسب هذا الفهم، فإن الهيمنة على الدولة التي هي شرط تحقيق هذا الواجب تكون واجباً أيضاً. وأما حين تكون ترقية العقل والمجتمع هي محور الانشغال، فإنه يلزم تصور الشريعة بما هي مبادئ وأصول كلية؛ على النحو الذي يعطي مرونة يمكن في إطارها استيعاب الشروط اللازمة لتحقيق هذه الترقية؛ وعلى نحو ما تجلى واضحاً عند رجال النهضة والإصلاح في القرن التاسع عشر.

الفصل الثالث

تجديد الإسلام: وحضور الشريعة كمقاصد وأصول

- **مفهوم (الشريعة) في الفكر الإسلامي الحديث**

(الشريعة المتصالحة مع الحداثة)

مقدمة:

انتهت مجابهات العصور الوسطى الكبرى بين العالمين (الإسلامي والأوروبي) عند نهايات القرن الخامس عشر، مع سقوط غرناطة في أيدي ملوك أسبانيا الكاثوليك، واضطرار المسلمين لترك أخر موطئ لهم على الساحل الأوروبي للبحِر المتوسط في العام 1492 ميلادية. فبعدها لن

يشهد هذا البحر (الذي قدَّرت له الجغرافيا والتاريخ أن يكون حوضاً فالقاً بين نظامين حضاريين) إلا وقائع المناوشات الصغرى بين القراصنة النهَّابين من الجانبين. بل إنه قد شهد ما يمكن القول أنه تباين المصائر للمرابطين على جانبيه. فقد حصل أن "أُغلِقَت على العالم العالم الإسلامي الأبواب منذ الحروب الصليبية، وأخذ يأكل بعضه بعضاً، ووقف المسلمون في علمهم، فليس إلا ترديد بعض الكتب الفقهية والنحوية والصرفية...، فالعلم فيه مجرد كتاب ديني شكلي يُقرأ، أو جملة تُعرَب أو متنٍ يُحفظ، أو شرحٍ على متن، أو حاشيةٍ على شرح. أما علوم الدنيا فلا شيئ منها إلا من حسابٍ بسيط يُستعان به على معرفة المواريث، أو قبس من فلكٍ قديم يُستَدل به على أوقات الصلاة...، وجمهور الناس لا رأي لهم في الحكم ولا في السياسة ولا في الإدارة، إنما هم مزرعة الحكام ومُستغل الولاة والأمراء....، ومركز الخلافة- وهو الإستانة- منحلٌ مفكك، والولايات من مصر والشام والعراق والحجاز متدهورة متضعضعة، قد أمات نفسها توالي الاستبداد عليها...، ولا صناعة ولا اختراع، وآلاتهم وفنونهم العسكرية، فهي على نمط الأقدمين". وفي مقابل هذا التردي على الضفة الإسلامية للبحر، فإن أهل الشمال الأوروبيين كانوا يعيشون وضعاً مختلفاً بالكليَّة؛ حيث بدا أن "أوروبا بدأت تستيقظ منذ الحروب الصليبية، وتُنشئ لها حضارة جديدة مؤسسة على العلم والحرية، وتتقدم في الصناعة، ويتدفق عليها المال من اكتشافها أمريكا وغيرها، وتخترع وترتقي في النظم الحربية على أساليب جديدة، وتُنشئ الأساطيل الضخمة"؛ حتى إذا جاءت نهايات القرن الثامن عشر، وكانت قد مرت ثلاثة قرون بالضبط على وقوع أخر المواجهات الكبرى بين المسلمين والأوروبيين، إلا وكان أحد هذه الأساطيل الضخمة يرسو أمام سواحل الإسكندرية ليقصف قلاعها القديمة التي سرعان ما انفتحت أبوابها المتهالكة أمام الفاتحين من أهل الشمال.

لقد وقعت الواقعة، إذن، وجاء جيش الشرق النابليوني ليقصف مصر بقذائف حداثته التي لن يخبو لهيبها اللامع المبهر حتى بعد رحيل القائد الكورسيكي (وامبراطور الحداثة) الكبير بفيالق جيشه. وعلى أي الأحوال، فإن وقائع هذا الحدث قد سجلت أول احتكاك- في العصر الحديث- بين العالم الإسلامي (الذي كان لا يزال يتثاءب في منامات عصوره الوسطى) وبين أوروبا (التي كانت قد بلغت الذروة في بناء حداثتها)؛ فكان ذلك اللقاء الذي لا تزال تبعاته تتداعى للآن.

ومع أن الحداثة، والحال كذلك، قد دخلت إلى مصر- مع نهايات القرن الثامن عشر- تحت دوي القصف النابليوني، فإنها لم تتحول إلى "إشكالية" أو أزمة، بل صارت- ومنذ مطلع القرن التاسع عشر- "مطلباً" يفرض نفسه بقوة على الساحة المصرية، والإسلامية على العموم؛ بحسب ما يكشف عنه رد الفعل تجاهها من جانب علماء الأزهر الذي لم يكن مجرد المؤسسة الدينية الأكبر، بل كان المؤسسة العلمية/ الثقافية الوحيدة في مصر آنذاك. ولعل هذا التبلور للحداثة كمطلبٍ، في مصر، قد ارتبط بما جرى من الجلاء السريع لجيش الجنرال الكورسيكي عن مصر من جهة؛ وبما يعنيه ذلك من أنها لم تتبدى كعامل تهديدٍ للنسيج الاجتماعي أو الديني، أو الوطني على العموم. وفضلاً عن ذلك، فإن اللغة الليبرالية المنفتحة والواعدة لخطاب الإفرنج، وما لاحظه المصريون من "ضبط الأحكام من هذه

الطائفة الذين يُحكِّمون العقل، ولا يتدينون بدين"، قد كان مما ترك انطباعاً ايجابياً ومتفائلاً بالحداثة عند المصريين؛ وعلى النحو الذي اندفعوا معه يجعلون منها- منذ ذلك الحين- أحد المطالب الكبرى لدولتهم العريقة. ولعل ذلك هو ما تكشف عنه قراءة نصوص الأب المؤسس للخطاب العربي الحديث، ومفكر دولة الباشا؛ الذي هو رفاعة الطهطاوي. وهنا فإنه، وحتى حين بدا أن ثمة نوعاً من القلق بإزاء الحداثة، بحسب ما تكشف عنه دلالة التحول في نص الطهطاوي من الاحتفاء بباريز إلى الإلتياذ بالحجاز، فإن ذلك لم يؤثر على استمرار كونها- أي الحداثة- أحد أهم مطالب الدولة المصرية الكبرى؛ وبما يعنيه ذلك من أن انشغال الطهطاوي المتأخر بالحجاز لم يبلغ به إلى حد التفكير في استعادة (التراث) كبديلٍ يفر إليه من (الحداثة) المرذولة، بل ظل يتعامل معها كمطلبٍ لازم. وبالطبع فإنه يبقى لزوم التنويه بأن التمييز بين حداثة مطلوبة وأخرى مرذولة إنما يحيل إلى حقيقة أنه لم يكن للحداثة مساراً واحداً في العالم الإسلامي.

تعدد مسارات الحداثة في العالم الإسلامي:

تعددت- أو حتى تباينت- المسارات التي سلكتها الحداثة الأوروبية في العالم الإسلامي؛ وعلى النحو الذي كان لابد أن يؤدي إلى تعدد أنماط الاستجابات لها. وهكذا فإن تباين المسار الذي سلكته في مصر، عن ذلك الذي سلكته في الهند التي كانت بلداً خاضعاً لسلطان المسلمين حين جاء الأوروبيون يقصفونها بحداثتهم في القرن الثامن عشر، قد ترك أثره على الكيفية التي حضر بها مفهوم الشريعة في الفكر الإسلامي الحديث (الذي كانت مصر والهند من مراكز إنتاجه الكبرى آنذاك). فقد اتخذت الحداثة في مصر، مثلاً، مساراً ايجابياً يتباين مع ذلك المسار السلبي الذي كانت قد اتخذته في الهند؛ ولذلك فإنه إذا كانت تجربة مصر (وربما العالم العربي) قد كشفت عن نوعٍ من الشريعة المتوافقة مع الحداثة (بحسب ما يكشف عنه خطاب (المصري) رفاعة الطهطاوي و(التونسي) خير الدين باشا)، فإن تجربة الهند قد كشفت- في المقابل- عما يمكن القول أنها الشريعة ذات التوجُّه الدفاعي؛ أي التي يجري توظيفها للدفاع عن الهوية الإسلامية التي تهددها الحداثة (بحسب ما يكشف عنه خطاب الهندي شاه ولي الله الدهلوي وجمال الدين الأفغاني، ثم المودودي لاحقاً).

- **مصر: الأزهر والحداثة:**

على مدى تاريخه الطويل الذي يزيد على الألف عام، واجه الأزهر تحديين كبيرين، نجح في تجاوز أولهما، ولا يزال يجاهد، للآن، من أجل أن يفلح في تجاوز ثانيهما. يتعلق التحدي الأول بما واجهه من ضرورة التحول عن المذهب الشيعي الفاطمي- الذي نشأ الأزهر من أجل أن يكون المركز الرئيس للدعوة إليه- إلى المذهب السني بعد سقوط الدولة الفاطمية على أيدي الأيوبيين السنَّة في القرن السادس الهجري. وقد احتاج الأزهر إلى قرن كامل ليتحقق الإقرار الكامل به كمؤسسة حارسة على تقاليد المذهب السني. وأما التحدي الثاني فإنه قد تمثَّل فيما واجهه من وجوب التعاطي مع الحداثة، التي فاجأ الإفرنج بها مصر في العقود الأولى من القرن الثالث عشر الهجري؛ أي بعد ستة قرون من تحوله الأول. ولسوء الحظ، فإن الأزهر لم يفلح، بعد قرنين بالضبط، من مواجهة التحدي الذي تمثله الحداثة في تحقيق استجابة تعكس خروجه- كمؤسسة دينية

وثقافية- من تقاليده الراسخة على مدى القرون. وهكذا، فإنه إذا كان الكثيرون من أوائل من حملوا لواء "التغيير والتجديد" في مصر من المتعلمين بالأزهر، فإن المفارقة تأتي من أن هؤلاء لم يفلحوا أبداً في إدخال رياح التغيير والتجديد إلى الأزهر ذاته، كمؤسسة جاؤوا منها؛ وبمعنى أن خطابه التقليدي قد ظل غير قابلٍ للزحزحة أبداً. بل إنه، وحتى حين بدا أن الأزهر قد راح ينفتح، في النصف الثاني من القرن العشرين، أمام العلوم الحديثة، فإن ذلك لم يؤثر في حقيقة أن العلوم الشرعية واللغوية- التي ارتبط بها تاريخ الأزهر- قد ظلت على نفس حالها المتوارث من الأقدمين؛ وبما يعنيه ذلك من أنها لم تصبح موضوعاً لتفكيرٍ يجعل منها أساساً لقولٍ جديد.

وعلى أي الأحوال، فإنه إذا كان مجيئ نابليون إلى مصر هو نقطة البدء فيما قطع به أحد شيوخها آنذاك من وجوب "تغيير أحوال مصر وتجديد ما بها من المعارف"، فإنه يلزم التنويه بأن مصر لم يكن فيها- حين جاءها إمبراطور الحداثة الأكبر في نهايات القرن الثامن عشر- إلا مؤسستين بارزتين؛ أولاهما هي مؤسسة الحكم العثمانية/ المملوكية التي مارست ضروباً من العسف ضد المصريين، وفي مقابلها كان الأزهر بوصفه المؤسسة الدينية/ الثقافية التي لعبت دوراً وازناً في العلاقة بين سلطة الحكم وعموم المصريين. ولهذا فإن العلاقة بين هاتين المؤسستين كثيراً ما كانت تشهد نوعاً من التوتر الذي تجلى في انحياز علماء الأزهر للفئات الشعبية المسحوقة في مواجهة ما كان ينالهم من مظالم تلك الطبقة الحاكمة الغريبة عنهم. ولعل ذلك هو ما يفسر التجاوب الذي أظهره علماء الأزهر تجاه الإصلاحات ذات الطابع الحديث التي اقترح القائد الفرنسي إدخالها على نظام الحكم في مصر. فقد اقترح نابليون حكماً شبه ديمقراطي يلعب فيه المصريون دوراً هاماً، بعد أن كان إقصاؤهم كاملاً عن دولاب السلطة التي لم تتسع لغير الأتراك والمماليك المجلوبين من خارج مصر. وهكذا فإنه قد "دعا إلى إنشاء جمعية عامة مكونة من أعيان البلاد وذوي الشأن فيها وتكون لها صفة تمثيل المصريين على مستوى القطر كله (وهي الديوان العام) بقصد استشارتها في النظام النهائي للمجالس التي أسسها، وفي وضع النظام الإداري والمالي والقضائي في الدولة". وإذ يعني ذلك السعي إلى الدخول بمصر إلى عصر الحكم النيابي التمثيلي الحديث، فإن تجاوب علماء الأزهر مع هذا السعي، وقبولهم الانخراط فيه بحماسة، يتضمن أنهم لم يدركوا فيه شيئاً خارجاً عن شريعة الإسلام، أو مناقضاً لها. بل لعلهم وجدوا فيه تحقيقاً لأحد مبادئ الإسلام الأصيلة؛ وهو مبدأ الشورى المنصوص عليه في القرآن، والثابت في ممارسة النبي الكريم. ولقد تجلى ذلك فيما قيل من "إن الغرض من عقد الديوان العام هو تعويد الأعيان المصريين على نظم المجالس الشورية والحكم". ولأن الحكم التركي/ المملوكي الذي كانت تخضع له مصر آنذاك- والذي كان يلتمس أصل شرعيته من الإسلام- لم يعرف حضوراً للشورى أبداً؛ حيث "كان المصريون بحكم القانون وبقوة الواقع معزولين سياسياً ومدنياً، ولا يُباح لهم المشاركة في الوظائف العامة أو المشاركة في مسئوليات الحكم والإدارة"، فإنه بدا لشيوخ الأزهر أن ما آتاهم به الفاتح الفرنسي، من عصر الحداثة، يتجاوب مع المبادئ التي يقررها دينهم الحنيف. ومن هنا ما بدا لهم من أن ما

يحكمهم به أهل الإسلام (من الأتراك والمماليك) من الإكراه والعسف لا يمكن أن يكون أبداً من الإسلام؛ وبما جعل مؤرخ هذه اللحظة الكبير (الجبرتي) يُظهر إعجابه بنظام العدالة الأوروبي الحديث (الذي لا يأخذ بالشبهة)، وذلك في مقابل نفوره من نظام العدالة التركي/ المملوكي المُنتسب للإسلام.
وللمفارقة، فإن ذلك يعني أن رياح الحداثة- وليست السياسة المُنتسبة للإسلام- كانت هي التي أدخلت العمل بمبدأ الشورى- الذي هو مبدأٌ أصيل في الإسلام- إلى نظام الحكم في مصر فعلياً. وهنا فإنه بدا وكأن شيوخ الأزهر قد اكتشفوا ضرورة إعمال هذا المبدأ في الحكم؛ وعلى النحو الذي جعلهم يقررون وجوب محاسبة الحاكم ومساءلته، بل وخلعه في حال جوره وفساده. ولعل ذلك ما يكشف عنه الحوار الذي دار بين السيد عمر مكرم (أحد شيوخ الأزهر الكبار) وبين عمر بك الألباني (كبير مستشاري الوالي العثماني)، بعد أربع سنوات فقط من رحيل أهل الحداثة من الإفرنج عن مصر. فإذ يسأل الألباني- حسب الجبرتي- "كيف تعزلون من ولاَّه السلطان عليكم؟ وقد قال الله تعالى: يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكمِ"، فإن السيد عمر مكرم يرد على ذلك، محتجاً: "أولو الأمر هم العلماء وحَمَلة الشريعة والسلطان العادل، وهذا رجلٌ ظالم (يقصد الوالي العثماني). وجرت العادة من قديم الزمان أن أهل البلاد يعزلون الولاة، وهذا شيئ من زمان، حتى الخليفة والسلطان إذا سار فيهم بالجور فإنهم يعزلونه ويخلعونه". وهكذا فإن الخليفة أو السلطان لم يعد وحده هو وليُّ الأمر، بل إن الشيخ عمر مكرم قد أدخل معه من يمكن القول أنهم أهل الشورى من العلماء وحملة الشريعة الذين كان نابليون- وللغرابة- هو من أدخلهم إلى منظومة الحكم في مصر. ولعله يمكن القول أن إعمال مبدأ الشورى هو- لا سواه- ما مهَّد الطريق أمام وصول محمد علي باشا إلى سُدة الحكم؛ وعلى النحو الذي بدأت معه مسيرة بناء ما يُقال إنها "مصر الحديثة". فإن تولية محمد علي سلطة الحكم في مصر لم تكن بإرادة السلطان القابع على الأريكة في استانبول- والذي كان يجري الاحتجاج بوجوب طاعته خضوعاً لأمر القرآن بحسب ما ترسَّخ على مدى القرون- بل كانت نزولاً على إرادة المصريين الذين ذهبوا، مع شيوخ أزهرهم، إلي محمد علي ليضعوه في السلطة قائلين: "إنَّا لا نريد هذا الباشا (الذي عيَّنه الخليفة) حاكماً علينا، ولابد من عزله من الولاية. فقال (محمد علي): ومن تريدونه يكون والياً؟ فقالوا له: لا نرضى إلا بك، وتكون والياً علينا بشروطنا لما نتوسمه فيك من العدالة والخير. فامتنع أولاً ثم رضى، وأحضروا له كركاً وعليه قفطان (رداء الحاكم) وقام إليه السيد عمر مكرم والشيخ عبد الله الشرقاوي (شيخ الأزهر)، فألبساه له وذلك وقت العصر، ونادوا بذلك في تلك الليلة في المدينة". وهكذا فإن نقطة البدء في تعيين محمد علي لم تكن من الخليفة التركي، بل كانت من عوام القاهرة، أو ممن قيل أنهم الجمهور الذي راح يتحرك- كقوة سياسية- تحت قيادة علماء الأزهر وأشياخه الذين كانوا- وهذا تطورٌ كبير- هم من ألبسوا محمد علي رداء السلطة وصولجانها. ولعل ذلك يعكس بروز إرادة من كان يسميهم الوالي التركي بالفلاحين المصريين كأساسٍ لتولية الحاكم أو عزله، بعد أن كان ذلك مرهوناً بإرادة السلطان أو الخليفة العثماني وحدها.

وليس من شكٍ في أن سعي امبراطور الحداثة (نابليون) إلى إدخال المصريين إلى ساحة السياسة التي كانوا محرومين من الاقتراب منها على نحوٍ كامل، قد كان مما ساعد على بروز- واشتغال- إرادة هؤلاء الفلاحين في تلك اللحظة، وما بعدها. وفي المجمل، فإنه يبقى أن رياح الحداثة هي التي فتحت الباب أمام اشتغال أحد أهم مبادئ الإسلام الجوهرية، والمتصلة بطبيعة السلطة وكيفية ممارستها بالأساس. ولكن وقوف علماء الأزهر في قلب التطور الحاصل نحو الحداثة السياسية في مصر (حيث دخلت مفردات الجمهور وإرادته وشروطه كأساسٍ للسلطة، في خطاب المصريين)، لا يلغي حقيقة تردي الوضع المعرفي والعقلي داخل الأزهر نفسه؛ وبمعنى أنه لم يغادر- وربما للآن- وضع المؤسسة التقليدية. ولعل ذلك ما يلزم فهمه من قول أحد أهم دارسي تاريخ مصر في القرن الثامن عشر "أما العلم والثقافة والمعرفة، فنستطيع أن ندرك مكانتها وقيمتها في أزهر ذلك العصر، من معرفة الكتب التي كانت تُدرَّس وتُتداول فيه، إذ ذاك. ومن معرفة المؤلفات التي صدرت عن رجاله خلال هذه الفترة التي أرخها الجبرتي. فهذه الكتب كلها والمؤلفات أيضاً كانت من الكتب التقليدية التي تلتزم التقليد، وتتسم بالتزمت وضيق الأفق، إلى جانب العناية باللفظ والاهتمام به أكثر من الاهتمام بالمعنى، أو بالعلم ذاته. وكان أبرز ما تُعنىَ به الاختصار. فهناك المتن، وهذا المتن الموجز له شرح، والشرح له حاشية، والحاشية عليها تقرير أو هامش. وكان العلم والبحث والتدريس والتقرير؛ كل ذلك يدور حول ما في هذه المتون والشروح والحواشي والهوامش، ولا يمكن أن يتعداه إلى فكرة جديدة أو رأي أو بحث موضوعي". وبالرغم من أن ثمة من رجال الأزهر وشيوخه الكبار من أدرك حقيقة القصور العقلي داخل الأزهر- وإلى الحد الذي جعل الشيخ حسن العطار (الذي شغل منصب شيخ الأزهر فيما بين عامي 1830م و 1834م) يقرر: "إن بلادنا لابد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها (مما بلغته الأمة الفرنسية)"- فإن الأزهر كمؤسسة قد ظل محافظاً على تقليديته، ولم تقدر الحداثة حينها- ربما للآن- على اختراق حصونه الجامدة المنيعة. وبالطبع فإنه لا يؤثر في ذلك أن أحوال مصر قد راحت تتغير فعلاً، وبدأت المعارف تتجدد فيها، وأن المتعلمين في الأزهر كانوا هم الذين حملوا لواء التغيير والتجديد؛ وعلى رأسهم- بالطبع- الشيخ الطهطاوي الذي كان تلميذاً للعطار. فقد ظل هؤلاء المجددون الأفراد أشبه ما يكونون- وبلغة ابن باجة- بالنوابت التي تظل متفردة، ولا تؤثر بحضورها على طبيعة البناء التقليدي الغالب على المؤسسة.

وقد قيل في تفسير انغلاق الأزهر أمام التغيير أن "يد الإصلاح التي تناولت التعليم والإدارة والري والحربية لم تمتد إلى الأزهر، بل تركه محمد علي كما كان على نظامه القديم". ولعل السبب في ذلك ما قيل من أنه "خشى أن يثير سخط العلماء والجماهير إذا هو عرض لنظام التعليم فيه، أو أقدم على إصلاحه وجعله يساير حركة التقدم العلمي الحديث، أو لعله لم يجد من بين العلماء من يضطلع بهذه المهمة، ويعهد إليهم بها". لكنه يبدو أن الأمر لا يرتبط بخشية الباشا بقدر ما يمكن رده، في العمق، إلى التصور المترسخ- ربما للآن- عن كمال العلوم الشرعية واللغوية التي كان

يجري تداولها في الأزهر؛ وبما يعنيه ذلك من عدم احتياج هذه العلوم، أصلاً، إلى أن تطالها يد التجديد والإصلاح. وبالطبع فإن ذلك قد ترك تأثيره على النظام الذي قام عليه بناء خطاب النهضة العربي؛ حيث بدا إمكان الجمع التجاوري بين "العلوم الطبيعية والرياضية الحديثة، التي بلغت فيها البلاد الإفرنجية أقصى مراتب البراعة، وبين العلوم الشرعية واللغوية التقليدية التي برعت فيها البلاد الإسلامية". وهكذا فلعل ترك الأزهر على نظامه القديم لا يمكن إرجاعه إلى نوايا الباشا الذاتية، بقدر ما يرجع إلى ضروراتٍ موضوعية تتعلق بتصور أن العلوم الشرعية اللغوية، التي يجري تداولها في رحابه، هي في غاية الكمال والبراعة، وليست في حاجة إلى أي إصلاح. ويبقى على أي حال، أن هذه كانت هي بداية الازدواج في التعليم المصري بين منظومتين إحداهما (حديثة) والأخرى (تقليدية)؛ وهو الازدواج الذي لا تزال مصر تشقى بتبعاته، وتتخبط فيها للآن.

وبالرغم من ذلك كله، فإن الحقيقة المؤكدة تقول إن "الأزهر قد ظل المورد السائغ الذي استمدت منه المدارس الحديثة والبعثات العلمية تلاميذها، فمنه اختارت الحكومة طلبة المدارس العالية التي أنشأتها، وكثيراً من أعضاء البعثات العلمية التي أوفدتها إلى أوروبا، فتخرَّج منه بواسطة البعثات والمدارس علماء نابهون كان لهم القدح المُعلَّى في نهضة مصر العلمية والاجتماعية، فالأزهر من هذه الناحية كان له فضل كبير على النهضة العلمية الحديثة". وإذ يعني ذلك أن كوكبة الرجال الذين انخرطوا في السعي إلى إخراج مصر من عصورها الوسطى إلى العصر الحديث، قد كانوا من الذين تلقوا علومهم في رحاب الأزهر، فإن ذلك يستدعي التمييز بين الأزهر كمؤسسة بقيت على تقليديتها، وبين البعض من الأفراد المنتمين إليها الذين كانوا أكثر مرونةً وانفتاحاً.

وليس من شكٍ في أن جزءاً هاماً من فضل الأزهر على النهضة الحديثة في مصر يتمثل في حقيقة أنه كان هو الذي أعطاها مفكرها الأكبر، وصاحب التنظير الأوفى لخطابها؛ والذي هو رفاعة الطهطاوي. وتأتي أهمية الطهطاوي من أنه صاحب أول مقاربة نظرية حاول فيها تجسير الفجوة بين الشريعة المحمدية وبين أفكار الحداثة الأوروبية التي احتك بها على مدى السنوات الخمس التي قضاها إماماً ومرشداً للطلاب المصريين في باريس. فقد اقتصر الأمر قبله على محض المؤثرات العملية التي تسللت من خلالها- على عهد نابليون- بعض أشكال الممارسة الحديثة للحكم التي يحضر فيها الجمهور كفاعلٍ رئيس، إلى خطاب المصريين.

وإذ يبدو، هكذا، أن رغبة "الشيخ العطار" المعلنة في ضرورة "تغيير أحوال مصر، وتجديد المعارف بها" قد وجدت سعياً إلى تحقيقها عند تلميذه الطهطاوي، فإنه لا معنى لهذه الرغبة العارمة في التغيير والتجديد إلا أنها تعكس نوعاً من التلقي الإيجابي للحداثة من رجال الأزهر؛ وهو ما بلغ بالطهطاوي إلى حد تقرير أن الغاية من كتابه "تخليص الإبريز" هي تحفيز "ديار الإسلام على البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع التي كمالها ببلاد الإفرنج أمرٌ ثابتٌ شائع". وبسبب ذلك فإنه لم يتورع عن الإقرار "باحتياج البلاد الإسلامية إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه، وجلب ما تجهل صنعه". وليس من شكٍ في أن هذا التصور الايجابي للحداثة- الذي عبر عن نفسه في الإقرار بوجوب اكتساب علومها وفنونها- كان لابد

أن ينعكس على طريقة التفكير في "الشريعة"؛ وعلى النحو الذي اقترب بها من حدود المبادئ الإنسانية الكلية التي يتوافق عليها بنو البشر جميعاً. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التصور المنفتح للشريعة إنما يتعارض بالكليِّة مع تصورها المنغلق الذي سوف يتكاثر عند قطاعات واسعة من المسلمين تحت وطأة الأزمة الضاغطة التي راحت تشكل جوهر علاقتهم مع الحداثة، فيما بعد الطهطاوي.

عن الشريعة والحداثة ذات الوجه الليبرالي: الطهطاوي وشريعة التسوية في الحقوق:

حيث إنه "لا ينكر منصف أن بلاد الإفرنج الآن في غاية البراعة في العلوم الحكمية (المدنية)،.... وأن هذه العلوم المعروفة معرفةً تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة أو مجهولة بالكليَّة عندنا،.... فلذلك احتاجت (البلاد الإسلامية) إلى البلاد الغربية (الإفرنجية) في كسب ما لا تعرفه وجلب ما تجهل صنعه، (فإنه لا غرابة في) إن مصر أخذت الآن في أسباب التمدُّن والتعلُّم على منوال بلاد أوروبا". ولعله يمكن القول بأن هذا الانفتاج الإيجابي على التمدُّن الذي صنعته الحداثة قد ارتبط؛ ليس فقط بما أدركه الطهطاوي من عدم وجود ما يحول دون الانفتاح على هذا التمدُّن في الشريعة (حيث الرجل يقرر أن فيه الكثير مما ينبغي استحسانه لأنه لا يخالف الشريعة المحمدية)، بل- وهو الأهم- بما بلغه (أي الطهطاوي) من إدراك أن الإسلام وشريعته ينطويان على ما يكاد أن يكون الأصول التي تمثل أساساً يقوم عليه هذا التمدُّن أصلاً. ومن هنا أنه لا مجال عنده لما كان عليه عوام المسلمين- حسب معاصره خير الدين التونسي- "من الإعراض عما يُحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد (أي بسبب) ما انتقش في عقولهمِ من أن جميع ما عليه غير المسلم من السِيَّر والتراتيب ينبغي أن تُهجَر، وتآليفهم (كتاباتهم) في ذلك يجب أن تُنبَذ ولا تُذكَر، حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن منها شيئاً".
ولأن هذا الذي عليه هؤلاء العوام يرجع إلى تصورهم أن كل ما عليه غير المسلمين هو من قبيل "البدعة" التي هي مذمومة على الدوام، فإن الطهطاوي قد راح يخلخل مفهوم البدعة على النحو الذي لا تكون معه موضوعاً للذم مطلقاً. فهو يربط الذم في الفعل المنظور إليه على أنه "بدعة" بالباعث الحامل عليه من جهة، وبالأثر الناتج عنه من جهة أخرى. وهكذا فإن منشأ الذم فيه هو أن "يكون الحامل عليه الشهوة والإرادة"، وأن يكون الأثر الناتج عنه هو "دعايته إلى الضلالة". وأما أن يكون الفعل/ البدعي إحداثاً لما هو على غير خلافٍ مع مقتضى الشرع، فإن ذلك لا يمنع من إقرار حسنه، ولو كان غير منطوقٍ به في الشرع، لأن الحسن ليس فقط هو ما نطق به الشرع. وبالطبع فإن ذلك يعني أنه ليس كل إحداثٍ لما لم ينطق به الشرع مذموماً، بمثل ما إنه لا يمكن تصور أن يكون "الحسن" هو ما ينطق به الشرع فقط. وهنا يلزم التنويه بما يبدو من وجوب التمييز بين "منطوقات" الشرع و"أصوله"؛ الذي يفتح الباب أمام إمكان الإحداث لما يتفق مع "أصول" الشرع رغم أنه ليس من "منطوقاته". فإن للأصول أولوية معرفية- وربما حتى وجودية- على المنطوقات؛ وبما يعنيه ذلك من أن منطوقات الشرع (ذات الطابع الإجرائي) هي موجودةٌ من

أجل أصوله الكبرى (ذات الطابع التأسيسي)، وليس العكس. وإذا كانت المنطوقات موضوعةً، هكذا، من أجل تحقيق الأصول، فإن ذلك لا يعني أنها هي الباب فقط إلى تحقيق تلك الأصول، بل إن هذه الأصول قد تؤتى أيضاً من خلال ما لم ينطق به الشرع. ومن هنا ما ينقله التونسي عن "من لم يزل على نقوله وأفهامه المعوِّل (وهو) الشيخ محمد بيرم الأول؛ الذي عرَّف السياسة الشرعية بأنها ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به الوحي". إن ذلك يعني أن السياسة الشرعية هي ما يكون على مقتضى أصول الشرع، وإن لم تكن من منطوقاته؛ وعلى أن يكون المعيار الضابط لها هو تقريب الناس من "الصلاح" وإبعادهم عن "الفساد".

وتبعاً لذلك فإن الشيئ قد لا يكون منطوقاً به في الشرع، ولكنه لا يخالف أصوله في الآن نفسه، فيكون من الحَسن المقبول ولو كان من فعل غير المسلمين. ومن هنا ما أورده خير الدين التونسي عن أحد فقهاء المالكية من "إن ما نُهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا، أما ما فعلوه على وفق الندب أو الإيجاب أو الإباحة، فإنا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه، لأن الشرع لم ينه عن التشبُّه بمن يفعل ما أذن الله فيه". وإذ ينفكُّ الارتباط- هكذا- بين منطوقات الشرع من جهة، وبين أصوله ومقتضياته من جهة أخرى، فإن التونسي سيواصل إيراد ما يُمكّنه من تضييق مفهوم البدعة المذمومة، ناقلاً عن ابن عقيل قوله: "مُخاطباً لمن قال (لا سياسة إلا ما وافق الشرع)، إن أردت بقولك: إلا ما وافق الشرع، أي يخالف ما نطق به الشرع، فصحيح، وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلطٌ وتغليطٌ للصحابة"؛ الذين أحدثوا "محدثاتاً" لم ينطق بها الشرع. وهكذا فإنه إذا كان لا ينبغي أن تخالف السياسة الشرعية ما نطق به الشرع، فإن ذلك لا يعني أن ما نطق به الشرع هو وحده السياسة الشرعية؛ وبما يفتح الباب أمام إمكان أن تكون السياسة مقبولة بالرغم من أن الشرع لا ينطق بها.

وإذا كان التونسي قد أدار آليته الرئيسة- والحال كذلك- على فك الارتباط بين "الأصول" و"المنطوقات" التي تفتح الباب أمام مجاوزة المنطوقات إلى ما ورائها من الأصول التي يتم إدراج الجديد الحَسن غير المنطوق به تحتها، فإن الطهطاوي قد تبنى ما يمكن القول أنها آلية تخصيص دلالة البدعة وعدم إطلاقها. ومن هنا ما يقرره الطهطاوي من أن "قوله صلى الله عليه وسلم (إياكم ومحدثات الأمور) عامٌ أُريد به الخاص. إذ سنة الخلفاء الراشدين منها (أي من المُحدثات) مع أنَّا أُمرنا باتباعها لرجوعها إلى أصلٍ شرعي (غير منطوقٍ به بالطبع)". ولعله يلزم التنويه بأن "المُحدَث" المأمور به- حسب الطهطاوي- ليس فقط ما له أصلٌ في الشرع، بل ما يوافق "المصلحة والسياسة" أيضاً. فإن "كل حكم أجازه الشارع أو منعه وأمكن رده إلى أحدهما فهو واضح، فإن أجازه مرة ومنعه أخرى فالثاني ناسخٌ للأول، فإن لم يرد عنه إجازته ولا منعه ولا أمكن ردهما إليه بوجه، ففيه خلاف قبل ورود الشرع. والأصح أن لا حكم فلا تكليف، وقيل يُرجع فيه إلى المصلحة والسياسة فما وافقهما منه أُخذ، وما لا يوافقهما تُرك، كذا قال بعض المتأخرين، ولا شك في حسنه". وهكذا فإن ما لا يمكن الرجوع به إلى الشرع على نحوٍ واضح (حيث لم يَرد بإجازته ولا منعه) هو ما يُرجع

فيه إلى المصلحة والسياسة؛ اللذين يكونان- والحال كذلك- هما الضابط الذي ينضبط به تخصيص الحكم على البدعة؛ وهل هي "حسنة" أم "مذمومة".
وإذ يصل الأمر بالطهطاوي إلى حد اعتبار سُنة الخلفاء- وهم من أصحاب السيادة العليا في الإسلام- من المُحدثات المأمور باتباعها؛ فإن ذلك يعني أن كل ما يُقال عنه أنه "مُحدثةً" ليس من المذمومات. فإنه رغم أن هذه المحدثات التي أتاها الخلفاء ليست من منطوقات الشرع، فإنها من أصوله؛ وبما يجعلها من المُستحسن المقبول. ولهذا فإن الشيئ لا يكون "مذموماً" بمجرد (الإشارة إليه) بلفظ مُحدث أو بدعة، (حيث) إن القرآن باعتبار لفظه وإنزاله وُصف بالمُحدث في (أول) سورة الأنبياء". ليست سُنة الخلفاء، إذن، هي وحدها "المُحدثة"، بل القرآن أيضاً يصف نفسه بأنه "مُحدثٌ"؛ وبما يؤكد على أن هذا اللفظ- أعني "مُحدث"- ليس بمذموم في ذاته.
وانطلاقاً من ذلك كله، فإن الطهطاوي يؤكد على أنه "ليس كل مُبتُدعٍ مذموم، بل أكثره مُستحسن على الخصوص والعموم، فإن الله سبحانه وتعالى جرت عادته بطي الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله وفكره، ويُخرجها من حيز الخفاء إلى حيز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار والاشتهار"؛ وبما يعنيه ذلك من إخراج الطهطاوي للتمدُّن الأوروبي الحديث من حيز البدعة المذمومة التي تقترن بالضلالة. بل إنه يكاد يرتقي بهذا التمدُّن من درك "البدعة" المرذولة إلى مقام "النعمة" المطلوبة؛ وذلك من حيث يعتبره نوعاً من إعمال العقل في إخراج الأسرار التي طواها الله في الأشياء من الخفاء إلى الظهور ليتسنى للبشر التنعُّم بآثارها ذات الطابع المادي والروحي. وإذ يستدعي هذا الإخراج للأسرار من الخفاء إلى الظهور اجتراح طرائق جديدة في التفكير قد لا يكون فيها المرء مُتبعاً لطرائق السابقين، فإن الطهطاوي يناقش ما استقر عليه السابقون من علماء عصره من أن "كل خير في اتباع من سلف" مقرراً أن هذا الاتباع المندوب إليه "خاصٌ (وفقط) بالأمور الدينية والأحكام الشرعية"، وأما ما يخص "أمر الدنيا والمعاش والترقي في الرفاهية والزينة"، فإن "أكثره مُستحسن على الخصوص والعموم".
ولعل الأصل فيما أدركه الطهطاوي والتونسي من عدم المخالفة بين الشريعة وبين التمدُّن الأوروبي يقوم في اتفاقهما على نوع القاعدة التي يقوم عليها التمدُّن الأوروبي؛ والتي تتمثَّل في دعامتي العدل والحرية بالأساس. فمن جهته مضى الطهطاوي إلى أن "مبنى التمدُّن على العدل والحرية العمومية...؛ حيث العدل أساس الجمعية التأنسية والعمران والتمدُّن، فهو أصل عمارة الممالك التي لا يتم حسن تدبيرها إلا به"؛ ومن هنا إصراره على ذكر "القانون الذي يمشي عليه الفرنساوية الآن، ويتخذونه أساساً لسياستهم، وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سُنِّة رسوله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك حتى عمرت بلادهم، وكثرت معارفهم وتراكم غناهم، وارتاحت قلوبهم، فلا تسمع من فيهم من يشكو ظلماً أبداً، والعدل أساس العمران"، وذلك فضلاً عن تأكيده إن "أعظم حرية في المملكة المتمدّنة حرية الفلاحة والتجارة والصناعة، فالترخيص فيها من أصول فن

الإدارة الملكية. وقد ثبت بالبراهين والأدلة أن هذه الحرية من أعظم المنافع العمومية، وإن النفوس مائلة إليها من القرون السالفة التي تقدَّم فيها التمدُّن إلى هذا العصر". ولا ينسى الطهطاوي أن يقرر أن هاتين الدعامتين للتمدُّن الأوروبي يحضران عند المسلمين بدورهم؛ حيث إن "ما يسميه (الإفرنج) الحرية، ويرغبون فيه، هو عين ما يُطلق عليه عندنا العدل والإنصاف، وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم، بل القوانين هي المحكَّمة والمعتبرة". إن ذلك يعني أن ما حكم به العقل (عند الغير)، هو نفس مقتضى الشرع- وليس منطوقه- (عندنا).

وهكذا، فإذ يطرح الطهطاوي تفسيراً تاريخياً لأصول ظاهرة التمدُّن الأوروبي الحديث (وهي الحرية والعدل)، فإنه قد راح يجد لهذه الأصول مرجعية أسبق في الإسلام، وما أنشأه من التمدُّن. فإنه "لما دعت الحروب الصليبية والغزوات الافرنجية في البلاد المشرقية الإسلامية إلى سفر رؤساء الجيوش بأنفسهم إلى هذه الحروب، وكانوا هم أرباب الالتزام، واقتضى الحال أن يأخذوا من التزاماتهم ما قدروا عليه من الأموال والنفوس لحرب الإسلام....، وضاعت في الأزمان المختلفة أموالهم ورجالهم وعمتهم لضرورة الحرب الفاقة، وعجزوا عن الإطاقة واضطروا إلى بيع الأراضي والرجال، فاشترى منهم أهل النواحي (التي يسيطرون عليها) أملاكهم وأنفسهم بالأموال....، فتواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوروبا بالتمدُّن حقيقة وحرية. وقد ترتب على إعتاق أهل الدوائر البلدية وتحرير رقاب النواحي في البلاد الأوروباوية كما في غيرها من البلاد المتمدنة فائدتان مهمتان (احداهما) تمتع أهالي النواحي بثمرات الاكتساب وتحصيل المنافع وتحسين أحوال أهاليها بالثروة والغنى والأخذ في التمدن والتقدم في العمران (وثانيتهما) قوة الحكومة وتمكين الدولة حيث صارت جميع النواحي بالمملكة تابعة لها مباشرة بدون توسط الملتزمين والأمراء....، ثم لم تزل النواحي تأخذ في التمكن من التصرفات الرشدية والتقدم، فتمتع جميع الأهالي إذ ذاك بثمرات مهارتهم الصناعية وآثار براعتهم الزراعية".

يعتبر الطهطاوي إن هذا الذي أنتجته شروط التطور التاريخي مما يعد أصولاً للتمدُّن الأوروبي هو مما "تنطق الشريعة الشريفة من صدر الإسلام بما هو أقوى منه وأقوم، والسيرة العمرية صادقة فيما هو أتم من ذلك كله وأنظم، والإسلام ساوى بين الجميع في العدل والإنصاف، وقد عمَّ به التمدُّن في سائر الأقطار والأطراف، واعترف له بذلك جميع أمم الدنيا كمال الاعتراف". وهكذا فإنه يقطع بأن ما أنتجه "التاريخ" للأوروبيين من أسباب التمدُّن، سبق للإسلام أن وفره للمسلمين. ولا ينسى الطهطاوي أن يؤكد على أن "سفاهة بعض الحكام الذين خالفوا أحكامه" هي التي عطلت قدرة الإسلام على أن يكون أساساً لتمدُّن المسلمين فيما بعد؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يرد تخلُّف المسلمين إلى "سياستهم" وليس إلى "دينهم".

وليس من شكٍ في أن الإقرار بالتطابق، بين الإسلام والتمدُّن الأوروبي الحديث، على مستوى الأصول التأسيسية الكبرى، كان لابد أن يدفع بالطهطاوي إلى إعادة النظر في بعض المسائل المخصوصة المنسوبة إلى الشريعة؛ والخاصة بالمرأة وغير المسلمين واختلاف الأحكام. وهكذا فإنه- وانطلاقاً من "إن الحالة الراهنة اقتضت أن تكون الأقضية والأحكام على

وفق معاملات العصر بما حدث فيها من المتفرعات الكثيرة المتنوعة بتنوع الأخذ والإعطاء من أمم الآنام"- قد راح يخلخل المدونة التقليدية المتوارثة بخصوص هذه المسائل؛ وعلى النحو الذي يجعلها تقترب من تحقيق مبادئ وأصول التمدُّن الكبرى (كالعدل والتسوية والحرية).
فإذ استقرت المدونة التقليدية المتوارثة على التمييز ضد النساء وغير المسلمين والإزراء بهم جميعاً، فإن الطهطاوي قد راح يعيد النظر في التصورات التي ترسخت بخصوصهم في ضوء مبادئ وأصول التمدُّن الكبرى.
وكمثالٍ على ذلك- وبخصوص المرأة بالذات- فإن الطهطاوي قد راح يطرح تصوراً لها ينبني على قيم العدل والحرية والتسوية التي تغيب عن التصور المتوارث القائم على الإزراء بها الحط من شأنها. وإذ ينسب التصور المتوارث من القدماء هذا الإزراء بالمرأة والحط من شأنها إلى أحاديث وأثار هي التي حددت لها هذا الوضع، فإن إدراك الطهطاوي أن القدماء قد ركزوا على الدلالة المباشرة للمنطوق النصي للحديث أو الأثر؛ والتي تعاملوا معها على أنها مطلقة ونهائية، قد جعله يحدد تلك الدلالة المباشرة بمبدأ تأسيسي يقوم خلفها (كالعدل أو التسوية وغيرها). وبالطبع فإن هذا التحديد للدلالة هو مما يحول دون اعتبارها نهائية ومطلقة، بقدر ما يلزم بالنظر إليها على أنها محدودة وقابلة للتحول بحسب القدرة على تحقيقها للمبدأ الكلي الكامن خلفها.
وهكذا فإنه إذا كان ثمة من مضى إلى "أنه لا ينبغي تعليم النساء الكتابة وأنها مكروهة في حقهن ارتكاناً على النهي عن ذلك"، فإن الطهطاوي يرد بأنه "ينبغي أن لا يكون ذلك على عمومه. ولا نظر إلى قولٍ من علل ذلك (النهي) بأن من طبعهن المكر والدهاء والمداهنة، ولا يُعتَمَد على رأيهن لعدم كمال عقولهن...، وأن الله تعالى لو شاء أن يخلقهن كالرجال في جودة العقل وصواب الرأي وحب الفضائل، لفعل. ولكن الله تعالى خلقهن لحفظ متاع البيت ووعاء لصون مادة النسل. فمثل هذه الأقوال لا تفيد أن جميع النساء على هذه الصفات الذميمة، ولا تنطبق على جميع النساء".
وفي إطار سعيه إلى نقض الأخذ بعموم مجرد النهي، فإنه يمضي إلى أن الفعل تكون له وجوهاً يمكن أن يتعلق النهي بأحدها، ولا يتعلق بآخر. ومن هنا فإن الأفعال التي "وردت الأُثار بالنهي عنها كحب الدنيا ومقاربة السلاطين والملوك والتحذير من الغنى"، إنما ينصرف النهي فيها إلى مجرد الوجه الذي "يعقبه شر وضرر مُحقق" منها. فالفعل الواحد تكون له وجوهاً عدة، وقد يكون أحدها موضوعاً للنهي لما يعقبه من الضرر، فيما يكون وجهاً آخر له موضوعاً للوجوب، أو حتى الندب، لما فيه من النفع. إن ذلك يعني أن النهي أو الأمر ليسا مطلقين، بل إنهما يكونان مشروطين بما يترتب عليهما من المفسدة أو المنفعة؛ وبما يعنيه ذلك من تبني الطهطاوي للقول بأن الأحكام مُعللة بالغاية والغرض (الذي هو جلب المصلحة ودرء المفسدة). ولأن "تعليم البنات لا يتحقق ضرره"- أو حتى قد يتحقق من أحد وجوهه- فإنه لا يمكن قبول النهي المتعلق به، بما هو نهيٌ مطلق. وهكذا يقرر الطهطاوي قاعدة أن الأخذ بالنهي مشروطٌ بما يعقبه من الضرر.
وحين لا يكون ثمة ضرر في الفعل الذي تقول الآثار بالنهي عنه، فإن هذا النهي لابد أن يرتفع آنئذ. ولأن الضرر والصلاح يرتبطان بالوقت؛ وبمعنى أن ما يكون ضرراً في وقتٍ بعينه قد يكون صلاحاً في غيره، والعكس، فإن ذلك

يؤول إلى أن دلالة النهي الذي ينطق به الأثر- أي أثر- لا يمكن أن تكون مطلقةً أو نهائية، بل إنها تتحول مع تحولات الوقت. وليس من شكٍ في أن قاعدة الارتباط بالوقت لا تنطبق على المنهي عنه وحده، بل على المأمور به أيضاً؛ وبمعنى أن الصلاح في وقتٍ يمكن أن يصبح ضرراً في غيره؛ وذلك بمثل ما جرى مع سهم "المؤلفة قلوبهم" الذي كان صلاحاً في وقت تنزيله وأصبح ضرراً في غيره. وهنا يلزم التنويه بوعي الطهطاوي بارتباط الحكم الشرعي بالوقت؛ وذلك من حيث أشار إلى "إن التشديد والتخفيف في الأحكام قد يختلف باختلاف الأزمان والأيام. ويدل على ذلك ما قاله العلاَّمة السيوطي في كتاب الإنصاف في تمييز الأوقاف من أنك إذا تأملت فتاوى النووي وابن الصلاح وجدتهما يشددان في الأوقاف غاية التشديد، وإذا تأملت فتاوى السبكي والبلقيني وسائر المتأخرين ويسهلون. وليس ذلك منهم مخالفة للنووي، بل كلٌ منهم تكلم بحسب الواقع في زمنه". وليس من شكٍ في أن اختلاف الأحكام باختلاف الأزمان والأيام لا يعني إلا أنها ليست ذات دلالة نهائية ومطلقة، بقدر ما إن دلالتها تقبل التحول بحسب الوقت. ويعني ذلك أن القيمة أو الحكم الخاص بأفعال المعاملات الاجتماعية والسياسية بالذات يمكن أن يكون في سياق تاريخي واجتماعي معين غيره في سياق تاريخي واجتماعي مغاير.

وعلى أي حال، فإن تقرير الطهطاوي أن النهي يتوقف على ما يسببه وقوع المنهي عنه من الضرر، قد جعله يرتب على ذلك عدم جواز النهي عن تعليم النساء لأنه لا يمكن أن يعقبه الضرر. وهو فقط لا يكتفي بالتأكيد على انعدام الضرر من تعليم النساء، بل إنه يجعله من السنة التي يجب التأسي بها. فقد "كان من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم من يكتب ويقرأ كحفصة بنت عمر وعائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهم وغيرهما من نساء كل زمن من الأزمان". وإذ قد يحتج البعض بأن "تعليم النساء القراءة والكتابة ربما حملهن على الوسائل الغير مرضية ككتابة رسالة إلى زيد ورقعة إلى عمرو وبيت شعر إلى خالد ونحو ذلك"، فإنه يعقد مقارنة بين الرجال والنساء ينتهي منها إلى أن ضرر التعليم مع الرجال أكبر منه مع النساء. وبالرغم من ذلك فإنه ليس هناك نهيٌ عن تعليم الرجال رغم كل ما قد يعقبه أيضاً من الضرر. فإنه "لم يُعهد أن عدداً كثيراً من النساء ابتُذِلن بسبب آدابهن ومعارفهن، على أن كثيراً من الرجال (في المقابل) أضلهم التوغل في المعارف وترتب على علومهم ما لا يُحصى من شبه الخروج والاعتزال"؛ وبما يعنيه ذلك من أن الفساد ليس مرتبطاً بطبائع النساء بالذات. وبسبب هذا التهافت الظاهر في منطق الناهين عن تعليم النساء، فإن الطهطاوي لا يكتفي، في مواجهته، بأن يستدعي أحاديث أخرى "تدل على أن تعلُّم النساء الكتابة جائز، وأن اشتراكهن مع الرجال لا بأس به حيث اشتركن معهم في أصل الطبائع والغرائز، وورود النهي عن تعليمهن ينبغي أن يكون ليس على إطلاقه بدليل ما يعارضه من أحاديث إباحة تعليم النساء الكتابة"، بل إنه يتجاوز إلى القطع بصدور هذا النهي عن تخلف البنية الاجتماعية وانحطاطها؛ حيث "إن مرجع التشديد في في حرمان النساء من الكتابة ليس إلا التغالي في الغيرة عليهن من إبراز محمود صفاتهن أياً ما كانت في ميدان الرجال تبعاً للعوائد المحلية المشوبة بجمعية جاهلية". وهكذا يعود الطهطاوي بأصل النهي عن تعليم النساء، لا

إلى الشريعة، بل إلى ما يؤكد أنها البنية الاجتماعية الجاهلية (البدوية) التي يغلب عليها الطابع الأبوي والذكوري.
وإذا كانت البنية الاجتماعية الجاهلية هي- حسب الطهطاوي- الأصل في النهي عن تعليم النساء، فإنه يرد إلى ذات البنية- وليس إلى الشريعة- ما جرى من إقصائهن من مجال الممارسة السياسية بالمثل. فإذ انتهت البنية التقليدية إلى ترسيخ قاعدة "عدم جواز ولاية النساء"، فإنه- وإن لم يبلغ إلى حد التقرير المباشر لجواز ولايتهن- قد راح يخلخل تلك القاعدة المانعة؛ وبما يكاد أن يؤدي فعلياً إلى تحييدها، أو حتى يفتح الباب أمام إمكان تجاوزها. فإذ يورد أنه "قد قضت الشريعة المحمدية وقوانين غالب الممالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء، وأن النساء لا يتقلَّدن بالرتب الملوكية، ولا يلبسن التاج الملوكي، بل تكون المملكة متوارثة في سلسلة الذكور إلا فيما ندر"، فإنه قد تبنى استراتيجية تقوم على زعزعة الأساس الذي تقوم عليه تلك القاعدة. ومن هنا أن ما يقرره من "وجوب الاتباع وحظر الابتداع" بخصوص منع ولاية النساء، لم يؤثر في حرصه على تأكيد أن هذا المنع ليس مطلقاً؛ حيث إن هناك "ممالك مُبيحة لسلطنة النساء". وبالرغم من إقراره بقلة هذه الممالك، وإلى حد الندرة، فإن مجرد إشارته إليها تؤشر على سعيه إلى زعزعة فرضية عمومها؛ وبما يعنيه ذلك من أن المنع ليس مطلقاً، بل موقوفٌ على شروط اجتماعية وثقافية تجعله فاعلاً في مملكة ومرفوعاً في أخرى.
وليس من شكٍ في أن ربط قاعدة منع ولاية النساء بالسياق الاجتماعي والثقافي، على العموم، هي التي جعلت الطهطاوي يقرر أن منع النساء "من القيام بأعمال المُلك أمر أغلبي، (حيث إنه) قد عُهِدَ في النساء بعض ملِكات أحسنَّ السياسة والرئاسة على ممالكهن، واكتسبن قصب السبق في ميادين الفخار". وإذ يسعى الطهطاوي إلى تأييد هذا الرأي بما تنطق به التجاريب، فإنه يعرض نماذج لهؤلاء الملِكات اللواتي "أحرزن كلهن حسن التدبير والإدارة وأقمن البراهين على لياقة النساء لمنصب السلطنة"؛ وبما يكشف عن أنهن جميعاً قد ظهرن في المراكز الحضارية الكبرى- كاليمن ومصر والشام والعراق وغيرها من البؤر الحضارية التي عرفت ضرباً من الاجتماع التأنسي المدني السابق على الدين؛ والتي تكون السياسة فيها- لذلك- ذات أصلٍ بشري، وليس ديني. ومن هنا ما يقرره من "إن سلطنة النساء الرسمية على الرعية لا تكون إلا في البلاد التي قوانينها محض سياسة وضعية بشرية لأن قوانين مثل هذه الممالك تنتج اختلاط الرجال بالنساء بناءً على قانون الحرية المُؤسس عليه تمدُّن تلك البلاد".
وهكذا فإنه إذا كانت بعض الجماعات البشرية- التي عاشت في أحواض الأنهار الكبرى- قد استطاعت أن تبلور قواعد للتعاون والعيش الأهلي المشترك (للحاجة الماسة إلى القيام علي ضبط شئون النهر), وبما أتاحه لها ذلك من قيام السلطة المركزية وإمتلاك الدولة (كتنظيم سياسي) قبل أن تعرف الدين (وذلك بمثل ما جري في مصر والشام وبلاد ما بين النهرين مثلا)، فإنه لابد، حتماً، أن تكون هذه الجماعات من الذين يبيحون سلطنة النساء الرسمية؛ وذلك ابتداءً من أن "قوانينها (تكون) محض سياسة وضعية بشرية". وفي المقابل، فإن عرب ما قبل الإسلام "لم يحصل لهم

المُلك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين علي الجملة. والسبب في ذلك إنهم, لخلق التوحش الذي فيهم, أصعب الأمم إنقيادا بعضهم لبعض, للغلظة والأنفة وبُعد الهمة والمنافسة في الرياسة, فقلما تجتمع أهواؤهم, ولذلك كانوا أبعد الأمم عن سياسة الملك"؛ وبما يعنيه ذلك من أن السياسة، هنا، كان لابد أن تصير دينية، أو إنها- بالأحرى- قد نشأت بالدين ومعه. ومع ذلك فإنه يمكن القول بأن منع النساء من الولاية لا يرجع إلى كون السياسة دينية، بل إلى ما يؤكده ابن خلدون من ضرورة "أن يكون السائس- في ظل هذا الاجتماع البدوي بالذات- حاكماً بالقهر, وإلا لم تستقم سياسته". وبالطبع فإن ذلك كان لابد أن يمنع النساء من الولاية السياسية لما استقر في عقل العربي- فيما يبدو- من عدم قدرتهن على أن يحكمن بالقهر، نظراً لما هن عليه من الضعف، أو حتى النقص. وإذ يبدو، هكذا، أن طبيعة المعاش أو العمران البدوي السائد قبل الإسلام هي ما يفسر منع عرب ما قبل الإسلام للنساء من ولاية السلطة، فإن كون البنية العقلية التي أنتجها هذا العمران قد ظلت تلعب دوراً بارزاً في توجيه التفكير في نتاجات الثقافة السائدة في الإسلام (ومنها الفقه لا محالة)، إنما يعني أن لوازم هذا العمران ونواتجه الثقافية هي الأصل في منع النساء من الولاية في الإسلام أيضاً. وإذن فإنه يمكن القطع بأن الأصل في منع النساء هو اجتماعي، وليس ديني، وليس أيضاً عقلي أو طبيعي؛ حيث إن "العقل والطبع لا يأبيان أن يكون للنساء رئاسة المملكة". ويعني ذلك انه لو كان عرب ما قبل الإسلام قد عرفوا حالة من الاجتماع المدني تسمح لهم بامتلاك قوانين سياسية بشرية كما كان الحال عند شعوبٍ وجماعاتٍ تتوطن بيئاتٍ أخرى، لكان يمكن أن يكون لهم موقفٌ مختلف من ولاية النساء. ورغم ما يبدو- هكذا- من أن الأصل في منع ولاية النساء عند العرب يكمن في طبيعة الوضع الاجتماعي، فإن هذا الأصل الاجتماعي قد راح يجعل من نفسه فقهاً، أو حتى ديناً؛ وعلى النحو الذي أصبح معه تجويز ولاية النساء خروجاً على أصل ديني، وليس على وضعٍ فرضه سياق تاريخي واجتماعي معين.

وإذا كان منع العرب لولاية النساء يرتبط بما بدا لهم من ضعفهن الذي يجعلهن غير قادرات على الحكم بالقهر الذي تفرضه طبائع العمران البدوي الذي كانوا عليه، فإن المفارقة تأتي من أن الطهطاوي قد صار إلى أن هذا الضعف- المانع لولايتهن عند العرب- هو "الذي بعينه يكسبهن الرفق والحلم والتلطف وكل ما يليق برتبة السلطنة من المحسنات التي مبناها الرأفة والشفقة وهما ساكنان في قلب المرأة، لأن دأب الرجال الشدة والعنفوان والجبروت وما أشبه ذلك من الأخلاق الجافية التي قلَّ أن يخلو عنها الرجال، ولا تليق بالملوك في تأليف قلوب الرعية، فلا موجب لحرمانهن (أي النساء) من المناصب الملوكية، لا سيما وأن كثيراً من الممالك حسنت فيها ملوكية النساء". وإذن فإن ما يمنع البعض لأجله ملوكية النساء (وهي الرأفة التي في قلوبهن)، هو بعينه ما يقبل الطهطاوي من أجله أن تكون لهن الملوكية والولاية (لأن تلك الرأفة تكون جالبة لرضا الرعية الذي هو- عند الطهطاوي الليبرالي- أصل السياسة). ولربما جاز القول أيضاً بأن "مصرية" الطهطاوي- وليس فقط ليبراليته- هي ما يقف وراء سعيه إلى خلخلة التصور المستقر بعدم جواز ولاية النساء.

فإنه ليس من شكٍ في أن الطبيعة النهرية لمصر قد فرضت نوعاً من الاجتماع القائم على إدارة الشأن السياسي بالرفق والرضا الطوعي الذي يجوز معه أن تتولى النساء المملكة؛ وذلك على العكس من الطبيعة الصحراوية القاسية لشبه الجزيرة العربية التي فرضت نوعاً من الاجتماع التوحشي- حسب ابن خلدون- الذي لا تقوم فيه السياسة إلا على القهر؛ وبما لا يمكن معه أبداً تجويز ولاية النساء لرقتهن التي لا محل لها في إطار مثل هذا الاجتماع.

وهكذا فإن الطهطاوي (المصري والليبرالي) يزعزع، على نحو كامل، الأساس الذي يستند إليه منع النساء من الولاية؛ وذلك من خلال نزع صفة العموم والإطلاق عن هذا المنع عبر ربطه بشروطٍ اجتماعية وثقافية محددة. بل إنه لم يقف عند مجرد ذلك، بل تعدى إلى اعتبار النساء هن الأليق بالسلطة لما هن عليه من الأخلاق غير الجافية التي تليق بالملوك. ولعله يمكن القول، هنا، بتحبيذ الطهطاوي لحكم النساء لأنه لا يقوم على قهر الرعية. وهكذا يكون الرجل قد خرق بالفعل قاعدة "وجوب الاتباع وحظر الابتداع" التي قال إنه سيدير عليها تفكيره حول مسألة ولاية النساء؛ وذلك من حيث يبدو أنه يفكر بالكلّية خارج التصور التقليدي المتوارث عن المرأة. وحين يدرك المرء أن النساء لم يتمتعن في مصر بحق مجرد المشاركة السياسية إلا في النصف الثاني من القرن العشرين- وبعد حوالي ثلاثة أرباع القرن من وفاة الطهطاوي- فإنه يستطيع أن يقدر قيمة وجرأة ما أحدث الرجل من التفكير في جواز رئاستهن للمملكة في هذا الوقت المبكر.

وإذ يلامس الطهطاوي، على هذا النحو، حقيقة ما أثقلت به الإكراهات ذات الطابع الاجتماعي والسياسي- والثقافي عموماً- على مدونة الأحكام الفقهية على العموم، فإن ذلك يؤول إلى إمكان التمييز عنده بين الشريعة والفقه. وهنا فإنه قد أدار قراءته للشريعة على مفهوم "النظام الذي وضعته الحكمة الإلهية في القوى البشرية وجعلته مشتركاً بينهم مستوياً فيهم ليميزوا به المُباحات بدون نظر لبلد دون أخرى ولا لقوانين مملكة دون ما عداها". وهذا النظام هو الأصل الذي "لا تخرج عنه الأحكام الشرعية...، وتأسست عليه قوانين أهل الفترة (بين نبي وأخر)، وجاءت شريعة كل رسول مقررة لأغلب قواعده". إن ذلك يعني أن الشريعة تجد ما يؤسسها في ما هو عام ومشترك بين البشر جميعاً بدون نظر لبلدٍ دون أخرى أو ملة دون أخرى. وعلى العكس من ذلك فإنه يبدو واعياً بارتباط الفقه بما يخص زماناً دون آخر؛ حيث "الأحكام (الفقهية) تختلف باختلاف الأيام والأزمان"، أو بوضعٍ سياسي بعينه. فقد أورد أنه "بتداول الأيام ودخول أكثر الممالك الإسلامية في قبضة الدولة العثمانية التي يقلد جمهور حكَّامها أبا حنيفة، انتهى الأمر أن صار حصر القضاء على مذهب إمامهم الذي هو أول من دوَّن الفقه وجمعه واختص بكثير من الفروع التي تلائم ولاة الأمور، وأعظمها عدم اشتراط أمور كثيرة في المراسم السلطانية...، فبهذا كان مذهب أبي حنيفة أوفق للملوك وأصلح". وهكذا فإنه فيما يختص الطهطاوي "الشريعة" بما هو عام ومشترك بين البشر، فإنه يشير، في المقابل، إلى ارتباط الفقه بما يخص وضعاً سياسياً أو زماناً بعينه.

ولعل أهم ما أنجز الطهطاوي بخصوص مسألة المرأة يكمن في أنه قد فتح الباب أمام إمكان التفكير فيها خارج التصور التقليدي المتوارث عنها.

وهكذا فإنه إذا كان لم يتعرض تقريباً للأحكام الفقهية الخاصة بالنساء، فإنه قد فعل ما هو أخطر؛ وهو زعزعة التصور الذي تقوم عليه هذه الأحكام، بل سعى- وهو الأهم- إلى بلورة تصورٍ مغايرٍ يمكن أن تنبني عليه منظومة أحكامٍ بديلة. فالمؤكد أن جملة الأحكام الفقهية بخصوصٍ مسألة ما، كمسائل المرأة وغير المسلمين والرقيق وغيرها، تشكل كلٌ منها منظومة متجانسة ابتداءً من كونها تنبني على بنية تصورية تكون بمثابة الأساس النظري الذي تقوم عليه هذه المنظومة. وإذ ترتبط البنية التصورية- التي تتحكم في منظومة الأحكام الفقهية التقليدية- بطبائع العمران السائد، فإن هيمنة العمران البدوي على بيئة الجزيرة العربية، حتى بعد ظهور الإسلام، قد أدي إلى أن تترك طبائع هذا العمران بصمتها على منظومة الأحكام الفقهية. وإذا كان الطابع الأبوي الذكوري هو أحد أهم طبائع العمران البدوي، فإن ذلك كان لابد أن يؤول إلى تحكُّم هذا الطابع في منظومة الأحكام الفقهية الخاصة بالنساء، انطلاقاً- بالطبع- من تحديده للبنية التصورية التي تقف وراء تلك المنظومة. ولعل في ذلك تفسيراً لحقيقة انبناء المنظومة الفقهية التقليدية الخاصة بالنساء حول ثنائية الذكر/ الأنثى؛ التي يكاد التمييز بين طرفيها أن يكون المحدد الأهم لبناء تلك المنظومة. ومن المعلوم أن هذا التمييز قد انبنى على "أن الذكر أكمل وأفضل من الأنثى، والأفضل الأكمل مقدَّمٌ على الأخس الأرذل"، وبما يعنية ذلك من الإنزال الصريح للأنثى إلى مقام النوع "الأخس الأرذل". وإذ يعكس هذا التمييز طبيعة البنية التصورية التي تقوم خلف المنظومة الفقهية السائدة، فإن انشغال الطهطاوي كان لابد أن يتركز على زعزعة تلك البنية بالأساس. بل إنه قد تجاوز إلى السعي نحو تأسيس بنية تصورية نقيضة تقوم على التسوية بين الرجال والنساء. فإن "المرأة مثل الرجل سواءً بسواء؛ أعضاؤها كأعضائه وحاجتها كحاجته، وحواسها الظاهرة والباطنة كحواسه، وصفاتها كصفاته حتى كادت أن تُنتظم الأنثى في سلك الرجال. أو ليس إن ناسوت الرجل والمرأة في الخلقة على حدٍ سواء، وهيكلهما مستوٍ في الترتيب والتنظيم وتناسب الحركات والأعضاء ومشابهتهما في الشكل معلومة وفي الهيئة مفهومة. فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب لم يجد إلا فرقاً يسيراً يظهر في الذكورة والأنوثة وما يتعلق بهما". ولا يقف الأمر عند حد التسوية بين الرجل والمرأة في الصفات البدنية، بل إنه لا اختصاص لأحدهما بفضيلة يتمايز بها عن الأخر؛ حيث "الفضائل من حيث هي فضائل إنسانية توجد في الرجال والنساء"، من دون أي تمييز. وإذ يرسخ التقليد المتوارث دعوى أن النساء "ناقصات عقل"، فإن الطهطاوي يجابه هذه الدعوى بتأكيد "قوة الصفات العقلية في النساء من اختصاصهن بسرعة تمييز الدقائق المعنوية، وحسن نادرتهن في لطيف المحاورات". وهكذا فإن الطهطاوي يؤكد على أنه لا أفضلية للرجل على المرأة أبداً، فيما يتعلق بأصل الخِلقة في الجسم والعقل والفضيلة، بل يؤكد على تساويهما؛ وبما يمنع أن يكون لأحدهما حقوقاً أعلى من تلك التي تخص الأخر. ومن هنا أنه يرفض ما يعتقده "كثيرٌ من الرجال من أن له حقاً على زوجته، وليس لها عليه حق، وأن جميع ما يفعله معها جميل". وغنيٌّ عن البيان أن هذا الإنكار لحقوق النساء يرتبط بالتصور الكامن أنهن

"الأخس والأرذل"؛ وذلك فيما يرتبط انفراد الرجال بالحقوق بكونهم "الأفضل والأكمل".
وإذ يسعى الطهطاوي، في مواجهة هذا التصور التمييزي، إلى بلورة تصوره القائم- في المقابل- على التسوية في الحقوق، فإنه يلزم التنويه بأن تصوره هذا إنما يرتبط بنوع الاجتماع المدني الحديث الذي تعرَّف عليه عند أهل أوروبا. فإنه إذا كان التصور التمييزي يقوم على مفهوم "القوة" الذي يجعل الذَكَر في مكانة أعلى من الأنثى، فإن الاجتماع المدني الحديث يقوم على مفهوم "التسوية في الحقوق"، من دون أدنى تمييز بين أهل هذا الاجتماع؛ على أساس النوع أو الدين أو المكانة الاجتماعية. وهذه "التسوية في الحقوق ليست إلا عبارة عن تمكُّن الإنسان شرعاً من فعل أو نيل أو منع جميع ما يمكن لسواه من اخوانه أن يفعله أو يناله أو يُمنع منه شرعاً. فكل إنسان يتصرف في أملاكه وحقوقه تصرفاً كتصرف الآخرين أيَّاً ما كانت في المملكة صفته شرفاً أو ضعةً. فهو مساوٍ للجميع في تصرفاتهم. ومن البديهي أن استواء الإنسان في حقوقه مع غيره يستلزم استواءه مع ذلك الغير في الواجبات التي تجب للناس بعضهم على بعض لأن التسوية في الحقوق ملازمة للتسوية في الواجبات. فكما أن الإنسان يطلب أن يستوفي ما هو له، فعليه أن يؤدي ما عليه. فالتسوية عبارة عن تكليف جميع أهالي المملكة بدون فرق بينهم بأن يفوا بما يجب لبعضهم على بعض". وإذن فإنه الاجتماع الذي لا يمايز بين أفراد المملكة بحسب النوع أو الدين أو المكانة الاجتماعية؛ بل يكون فيه الجميع متساوين في الحقوق والواجبات. ولعل تأثير هذه التسوية قد انعكس- فيما يخص المسائل الفقهية تحديداً- على تصور الطهطاوي للزواج. فإذ جرى تصور عقد النكاح في المنظومة الفقهية التقليدية على أنه عقد يمتلك به الرجل بضع المرأة؛ وبما يدني بالمرأة إلى وضع الشيئ موضوع الامتلاك أو حتى الاجارة والانتفاع، فإن الطهطاوي قد أعاد الزواج إلى مجاله القرآني الذي يرتبط فيه بالسكن والمودة والرحمة. فقد مضى إلى أن "عقد الزواج إنما يقصد منه ارتباط أحد الزوجين بالآخر وإيجاد علاقة الاتحاد بينهما للعفاف والنسل، بحيث يكون ذلك على وجه شرعي...ولا يتم هذا المقصود إلا إذا صحبه صدق المحبة وصفاء المودة وأمانة أحد الزوجين للآخر". ولقد كان مما ترتب على ذلك أن أكد الطهطاوي على "مطلب أن الاقتصار على الزواج بواحدة مندوبٌ إذا كان لم تدع الحاجة إلى غيره"؛ وبما يعنيه ذلك من تقييده للتعدد في الزواج بالحاجة، وبشرط العدل الذي يكاد حضوره أن يكون- بحسب القرآن ذاته- مستحيلاً في هذه الحال بالذات. ومن الملفت أن إعادة الزواج إلى المجال القرآني، على هذا النحو، هو ما سوف يفعله الأستاذ الإمام محمد عبده عند نهاية القرن ذاته. وإذ يعني ذلك تمييزاً بين المجالين القرآني والفقهي فيما يخص الزواج، فإن ذلك يعني أن الطهطاوي قد أدرك ما يمكن القول أنه التباين بين الفقه والقرآن الذي كثيراً ما جرت الإشارة إليه في مدونات التفسير الكبرى.
وبخلاف سعي الطهطاوي إلى بنية تصورية تقوم على مفهوم "التسوية" الذي قصدَ من ورائه إلى فتح الباب أمام قولٍ جديد حول المرأة، فإن هذا المفهوم ذاته- الذي لا يلغي الفارق بين أهالي المملكة بحسب النوع فقط، بل بحسب الدين أيضاً- كان لابد أن يؤول إلى خلخلة التصور المتوارث

بخصوص "غير المسلمين" أيضاً. فإنه لا يمكن حرمان غير المسلم من أهالي المملكة من حقوقه، أو إجباره على تغيير دينه، ليس فقط لأن ذلك يهدر مبدأي الحرية التسوية، بل لأنه يفسد الدين بجعله موضوعاً للنفاق؛ حيث "إن الملوك إذا تعصبوا لدينهم وتداخلوا في قضايا الأديان وأرادوا قلب عقائد رعاياهم المخالفين لهم، فإنما يحملون رعاياهم على النفاق، ويستعبدون من يكرهونه على تبديل عقيدته وينزعون الحرية منه، فلا يوافق الباطن الظاهر...، فقوة العنفوان الحسية والشوكة الجبرية الغاصبة لا تفيد برهاناً قطعياً في العقيدة، ولا تكون حجة يطمئن إليها القلب، فلا ينتج الإكراه على الدين إلا النفاق وإظهار خلاف ما في الباطن"؛ وبما يعنيه ذلك من أن تدخل الدولة في الشأن الديني إنما يؤول إلى إفساد الدين ذاته. وفي المقابل، فإن الاجتماع المدني القائم على التسوية في الحقوق إنما يؤول- من جهة- إلى تحرير الدين من قبضة الدولة؛ وبما يعود به إلى حقيقته الروحية التي لا يكون معها مجرد شكلٍ فارغ يحكمه النفاق. ومن جهة أخرى، فإنه يتيح للأفراد أن يحضروا في المجال العام بما هم- على قول الطهطاوي- "مستوون في الحقوق" بصرف النظر عن نوع الدين الذي يدينون به. وهو يرى أنه ليس من معنى لهذه التسوية "إلا اشتراك (الأفراد) في الأحكام بأن يكونوا فيها على حدٍ سواء، فحيث اشتركوا واستووا في الصفات الطبيعية (البدنية) فلا يمكن أن تُرفع هذه التسوية من بينهم في الأحكام الوضعية"؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يرى أن الطبيعة هي الأصل في هذه التسوية بين الأفراد، وبما يترتب على ذلك من وجوب التسوية بينهم في الأحكام الوضعية أيضاً. وحتى حين تقول ملة ما بالتساوي بين الأفراد، فإنها تؤسس ذلك على مبدأ تساويهم الطبيعي؛ حيث إن "كل ملة (دينية) تتخذ أصل قانونها في التسوية من أصل الفطرة (الطبيعية) في الحقوق"؛ وبما يعنيه ذلك من أنه ليس "الوضعي" فقط، بل إن "الديني" أيضاً يتأسس على قاعدة التساوي التي يقوم جذرها الغائر في أصل الفطرة الطبيعية. ويرى الطهطاوي أن هذه التسوية بين الأفراد هي الأصل في حريتهم التي "تكون معها مملكتهم راسخة القواعد لا يعتريها الخلل من بين يديها ولا من خلفها، وبهذا تقوى على المدافعة عن بلادها، وتحمي عن حقيقة وطنها، وتدفع جور من جاوره من الممالك. فهذه الأمة القوية الشوكة في الداخل والخارج مُهابة عند الجميع". وهكذا فإنه يؤكد على أن السبيل إلى قوة المملكة هو في حرية الأفراد وتساويهم؛ وبما يعنيه ذلك من أن عدم التسوية بين الأفراد والتمييز بينهم هو مما يؤول- لا محالة- إلى إضعاف المملكة وتدهور أحوالها. ولهذا السبب فإنه كان على الطهطاوي أن يعالج الموقف من غير المسلمين (يهوداً ونصارى) الموجودون بالفعل في مصر آنذاك، والذين كانوا يعانون من الإقصاء والنبذ الاجتماعي الكامل؛ وبما يؤدي إلى فتح الباب أمام حضورهم في المجال العام من دون تمييز، بل من باب الاستواء في الحقوق والواجبات.

وضمن هذا السياق، فإنه يبدو أن ما كتبه المقريزي حول وضع النصارى- قبل أربعة قرون من ظهور الطهطاوي- هو الذي ظل يحدد ملامح التصور السائد بخصوصهم. فقد كتب أن "النصارى كانوا يلبسون العمائم البيض، فنودي في القاهرة ومصر: من وجد نصرانياً بعمامة بيضاء حُلَّ له ماله ودمه، ومن وجد نصرانياً راكباً حُلَّ له دمه وماله. وخرج مرسوم بلبس النصارى

العمامة الزرقاء، وألا يركب (النصراني) فرساً ولا بغلاً. ومن ركب حماراً فليركبه مقلوباً، ولا يدخل نصراني الحمام إلا وفي عنقه جرس، ولا يتزيا أحدٌ منهم بزي المسلمين، ومُنِعَ الأمراء من استخدام النصارى، وأُخرجوا من ديوان السلطان، وكُتِبَ لسائر الأعمال بصرف جميع المباشرين من النصارى". وإذ هو التنزيل للنصارى في المجال الاجتماعي، والإخراج لهم من المجال السياسي، فإنه يبدو أن تلك الممارسة كانت هي المحدد لوضع غير المسلمين في مصر المملوكية العثمانية. وليس من شكٍ في أن آثار تلك الممارسة، بما تتضمنه من تحديد مكانة الفرد على أساس الدين الذي ينتمي إليه، كانت لا تزال فاعلة في عصر الطهطاوي. وغنيٌّ عن البيان أنه إذا كان هذا التحديد لمكانة الفرد على أساس ديني يمثل جوهر ما يمكن القول أنه الاجتماع الديني المنتمي للعصور الوسطى، فإنه يتعارض بالكلية مع ما يسعى الطهطاوي إلى الترويج له من الاجتماع المدني الحديث القائم على مبدأ عدم التمييز والتسوية في الحقوق والواجبات.

وهنا يلزم التنويه بأن سعي الطهطاوي إلى تغيير الممارسة المتوارثة بخصوص غير المسلمين، وفتح الباب أمامهم للدخول إلى المجال العام، كان يمثل تجاوباً مع مطالب دولة الباشا محمد علي. فإذ وجد الباشا أن مطلبه في بناء الدولة الحديثة يحتاج منه إلى استشارة- بل وتشغيل- العديدين من العلماء والخبراء الأوروبيين والأرمن من غير المسلمين. فإن اتصاله بهم كان مُلفتاً لأنظار الكثيرين؛ وإلى حد أن بعضهم قد راح يصفه بأنه "والي النصارى". فقد "كان محمد علي أول حاكم مسلم يمنح الأقباط رتبة البكوية (السامية)، واتخذ له مستشارين من النصارى"؛ وبما يعنيه ذلك من أن الأمر لم يقف عند حد استشارة النصارى وتوظيفهم، بل تجاوز إلى حد التسامي الاجتماعي بهم؛ وذلك في تضادٍ كامل مع ما استقرت عليه الممارسة التاريخية السائدة في مصر.

وكمثال على الضرورات التي أوجبت على دولة الباشا تطوير موقفها من غير المسلمين، فإنه يمكن الإشارة إلى حالة الجيش الذي كان هو القلب الذي نشأت حوله هذه الدولة. فالملاحظ أن هوية جيش الباشا لم تكن دينية، بل كانت سياسية (أو حتى وطنية)؛ وبمعنى أنه لم يكن جيش جهاد ديني يُحرِم غير المسلمين من الالتحاق به، بقدر ما كان جيش مدافعة وطنية، أو حتى توسع سياسي خاض حروبه الكبرى في مواجهات من أجل إخضاع أقاليم إسلامية بالأساس. ولعل ذلك يتفق مع حقيقة أن الإسلام لم يكن شرطاً من شروط الانخراط في جيش الباشا، بل كان ممكناً لغير المسلمين أن ينخرطوا في سلك جنوده. وإذ صدر الأمر العالي بإلحاق الأقباط بالجيش بعد سنوات من وفاة الباشا الكبير، وأثناء حكم ابنه الخديوي سعيد في العام 1856م، فإن ذلك قد استدعى إعادة النظر فيما اتفق عليه الفقهاء من أن أهل الذمة "يُمنعون من ركوب الخيل وحمل السلاح"؛ وبما يعنيه ذلك من الإقصاء الكامل لهم عن مهام الجندية والمحاربة. وهكذا فإن التراث الطويل القاضي بمنع أهل الذمة من الانخراط في جيوش المسلمين بسبب الطابع الديني لحروبهم، قد آن له أن يتضعضع مع بدء بناء الجيش المصري على أسس وطنية، لا دينية. ولقد كانت تلك هي المقدمة لما قاله الخديوي إسماعيل لأحد المؤرخين

الفرنسيين، بينما تمر أمامهما إحدى كتائب الجيش المصري: "أنظر إلى هذه الكتيبة؛ إن فيها عرباً وأقباطاً، ومسلمين ونصارى، وهم يسيرون في صفٍ واحد، وإني أؤكد لك أنه لا يوجد بينهم من يهتم بديانة جاره، وأن المساواة بينهم تامة". ومن هنا إمكان القول بأن الجيش كان، في الحالة المصرية، هو القاطرة التي تجر البلاد في اتجاه مساءلة الموروث المستقر بخصوص غير المسلمين بالذات؛ وعلى النحو الذي انتهى إلى فرض التسوية القانونية بين المسلمين وغير المسلمين، بعد قرونٍ من التمييز الراسخ بينهما.

وإذ يبدو هكذا أن المطالب العملية لبناء دولة الباشا الحديثة كانت هي التي تقف وراء السعي إلى تجاوز الموروث الفقهي الخاص بغير المسلمين، فإنه يلزم التنويه بأن كون السياقات الاجتماعية- وليست الدينية- هي التي لعبت الدور الأبرز في تحديد وبناء هذا الموروث، مما يسهِّل هذا السعي نسبياً. إذ الحق أن معظم الأحكام الفقهية التي نشأت لتنظيم سلوك النصارى، بخصوص اللباس والهيئة وإصلاح الكنائس وبنائها واستخدام الدواب في التنقل وغيرها، تكاد تفتقر إلى الأصل الديني/ النصي؛ وبحيث لا تجد ما يؤسس لها إلا في القصد إلى التنزيل الاجتماعي لهم. ولأنه لا أصل لهذه الشروط في أصول الإسلام الكبرى (القرآن والسنة)، فإن الفقهاء والمؤرخين قد ردوها إلى ما قيل إنها العهدة العمرية؛ التي شاع- مع ذلك- أن عمر لم يكن هو الذي وضعها، بل قيل إن نصارى الشام هم الذين وضعوها, وشرطوها على أنفسهم، وطلبوا منه المصادقة عليها فقط. ويبدو أن غلظة الشروط التي حملتها العهدة هي التي جعلت الفقهاء يقولون بأنها من وضع النصارى؛ ولكن ذلك كان يعني- وللغرابة- اضطرار الفقيه (المسلم) أن يجعل الأصل الذي يستند إليه في حكمه من وضع النصارى (غير المسلمين). وهنا تبلغ المفارقة أقصاها حين يضطر الفقيه إلى أن يرتفع بقول النصراني إلى حيث يصبح أصلاً كالقرآن والسنة. ولعل ذلك يرتبط بما يغلب على القرآن بالذات من مبدأ عدم الإكراه في الدين؛ وذلك فضلاً عن مسلكه الودي والمتسامح تجاه النصارى. وهكذا فإن ما بدا من التعارض بين غلظة الشروط الواردة في العهدة وبين تسامح التوجيه القرآني بخصوص النصارى هو ما دفع الفقهاء إلى جعل معظم الأحكام المستقرة حولهم في كتب الفقه، مجرد نتاج لما ألزموا به أنفسهم في عهدهم لعمر. والملفت أنهم رفضوا حتى أن يجعلوا عمر هو الواضع لها، بأن أكدوا على أن دوره يتمثل في مجرد المصادقة عليها فحسب؛ وبما يحيل إليه ذلك من تحفظهم حتى في مجرد نسبتها إلى عمر. ويبقى السؤال عما إذا كان يمكن في العقل قبول أن يفرض المغلوب على نفسه شروطاً بهذه القسوة والغلظة.

وحتى بخصوص مصادقة عمر على العهد، فإن ثمة من يشكك في تلك المصادقة بسبب ما يرد في العهد من شروطٍ تتعارض مع ما أقره عمر بنفسه. فهو، من جهة، قد أقر بأخذ العُشر على خمور أهل الذمة، ما داموا هم الذين يقومون ببيعها، ومع ذلك فإن العهد يورد شرطاً بتحريم بيع أهل الذمة للخمور. ومن جهة أخرى، فإن مضمون هذا العهد الذي يكاد لا ينطوي إلا على إلزام المغلوبين النصارى بالواجبات الثقيلة، من دون أن يشير إلى أي حقوقٍ لهم في المقابل، يبدو مناقضاً لما ورد في عهد عمر إلى أهل

إيلياء الذي "نجده في معظمه حقوقاً للمغلوبين، وليس فيها من حقوقٍ عليهم سوى الجزية، وأن يُخرجوا الروم واللصوص".
ولعل ذلك يؤول إلى إمكانية أن يكون العهد العمري من وضع فقهاء متأخرين أرادوا تقرير قواعد لتنظيم علاقة المسلمين مع الذميين في لحظةٍ بعينها. وإذ الأمر يتعلق، هكذا، بفقهاء أرادوا أن يضفوا على القواعد التي يضعونها، قوة التقليد المنسوب إلى شخصية كبرى في حجم عمر، فإنه يلزم التأكيد على أن تلك القواعد قد تحددت بظروف اللحظة التي تبلورت فيها؛ والتي يبدو أنها لم تكن لحظة وديةً على أي حال. وإذن فالأمر يندرج في إطار سعي الفقهاء إلى وضع سابقة تكون أصلاً للحكم في كل ما يستحد من وقائع تخص العلاقة بين المسلمين والنصارى؛ ومع ملاحظة أن هذه السابقة تمضي في عكس المسار الذي تؤشر عليه الأصول الكبرى (القرآن والسنة). وربما كان ذلك بالذات هو السبب في نسبتها إلى عمر؛ وذلك من حيث ما تؤكده الوقائع من أن عمر كان هو الأكثر تفكيراً برأيه في موازاة تلك الأصول، ولو كان ذلك بالتعارض مع المنطوق النصي للقرآن، في بعض الأحيان. وربما كان من المفيد الإشارة إلى أن العهد المنسوب إلى عمر قد ورد لأول مرة عند أبي بكر الخلال (تلميذ ابن حنبل وحافظ تراثه)؛ وهي اللحظة التي يبدو أن الأحداث كانت تتحول فيها من "وقائع" إلى "نصوص" يجري التفكير بها. وبالطبع فإن ذلك يعني أن ما جرى التعالي به إلى مقام الأصل الموازي للقرآن، لا يعدو كونه جملة قواعد جردها الفقهاء من قلب الأحداث في لحظة ما لتنظيم العلاقات داخل المجتمع بين المسلمين وغيرهم.
ورغم أن المصادر تأبى- مع ذلك- إلا أن تربط بين عمر وبين التنزيل الاجتماعى للنصارى، فإنه يبقى أن هذا التنزيل يبقى رأياً خاصاً لعمر. فقد نسبت المصادر إلى عمر بن الخطاب أنه رد على طلب أبي موسى الأشعري الإذن بأن يكون له كاتبٌ نصراني، قائلاً: "لا أُكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أُعزهم إذ أذلهم الله، ولا أُدنيهم إذ أبعدهم الله". ورغم ما يبدو، هكذا، من أن عمر يرى- بحسب ما تنسبه إليه الرواية- أن إهانة النصراني وإذلاله وإبعاده تكون من الله، فإنه يبقى أن ذلك هو أدنى ما يكون إلى "القول الإنساني" أو الرأي الخاص من عمر، لأنه لو كان الأمر يتعلق بأمرٍ صريح من الله فعلاً، لما جاز أن يجهله أبو موسى الأشعري، أو أن يعلمه ويمارس عكسه. وحين يتعلق الأمر بالقول الإنساني، وليس الأمر الإلهي، فإن الباب ينفتح واسعاً أمام اشتغال المقاصد الاجتماعية. وهنا يلزم التنويه بأن كون الأصل في الأحكام الفقهية المتعلقة بغير المسلمين هو اجتماعي، وليس إلهي، قد جعل من الميسور نسبياً إمكان خلخلتها وإعادة مراجعتها حين اقتضى الأمر ذلك في عصر الباشا؛ وخصوصاً بعد أن بدا أن نوع الاجتماع الذي نشأت هذه القواعد والأحكام في ظله هو من النوع المتعصب أو غير الودي. وهكذا فإن وصف "الجاهلي" الذي أعطاه الطهطاوي للاجتماع الذي يقف وراء التمييز ضد النساء، يكاد أن ينطبق على نوع الاجتماع الذي يصدر عنه التمييز ضد غير المسلمين أيضاً، لأن التعصب المناقض للحلم الذي يحدد الموقف من غير المسلمين هو جوهر الاجتماع الجاهلي.
ومن هنا أنه كان لابد للطهطاوي- وهو القائم بالتنظير لدولة الباشا- أن يحاول فتح الباب أمام قولٍ يؤسس لاجتماعٍ جديد يسمح لغير المسلمين

بالحضور الفاعل في المجال العام للدولة. وعلى صعيد القول الفقهي، فإن أهم ما ترتب على هذا السعي كان هو إسقاط الجزية عن غير المسلمين عند أواسط القرن التاسع عشر (1855م)، قبل أن يتحقق ذلك الإسقاط في الدولة العثمانية ذاتها. ولقد راح الطهطاوي يمهِّد لهذا الإسقاط بالتأكيد على "الرخصة الممنوحة لأهل الكتاب بالتديُّن بدينهم؛ والتي هي مُؤسسةٌ على العهد الذي لابد أن يحفظه كل مسلم، لأن العهد في الحقيقة إنما هو لله تعالى"؛ وبما يعنيه ذلك من تصوير الطهطاوي لهذه الرخصة على أنها ليست هبة من أحدٍ يفعل بها أو لا يفعل حين يشاء، بقدر ما هي توجيهٌ من الله واجب الاتباع. وإذ الأمر يتعلق بممارسة يؤسسها التوجيه الإلهي، فإنه "لا شك في جواز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم...؛ ومما يقرِّب ذلك حل الكتابية للمسلم وولاية العقد لها من وليها (غير المسلم)، لقوله تعالى: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم، أي حِلٌّ لكم مع جواز التسري بالكتابيات اللاتي وقعن في أسر الإسلام بحرب، لأنه صلى الله عليه وسلم تسرّى بصفية وريحانة قبل إسلامهما، وممن تزوج بالكتابيات من الخلفاء الراشدين ذو النورين عثمان بن عفان رضي الله عنه، فإنه تزوج بنصرانية كتابية". ويواصل سعيه إلى فتح الباب أمامهم لولوج المجال العام مستدعياً ما "قال الإمام النووي في التحفة ما نصه: وللإمام أو نائبه الاستعانة بأهل الذمة والاستئمان على العدو بشرط أن تؤمن خيانتهم بأن يُعرف حسن رأيهم فينا، ويُشترط في جواز الإعانة بهم الاحتياج إليهم ولو بنحو خدمة أو قتال لقلتنا، ونفعل بالمُستعان بهم الأصلح من أفرادهم أو تفريقهم في الجيش". وهكذا فإن الطهطاوي يستدعي من القدماء ما يجوز معه الخروج على حكم عدم موالاة أهل الكتاب أو الاستعانة بهم الذي صرح السابقون بأنه "باقٍ إلى يوم القيامة"؛ وبما يعنيه ذلك من أن عزلهم للنصارى ليس كاملاً فقط، بل إنه مؤبدٌ كذلك.

ولسوء الحظ فإن ما جرى على مدى القرنين الفائتين تقريباً حتى الآن، يكشف عن أن ما سعى الطهطاوي إلى بلورته من قولٍ جديد حول المرآة وغير المسلمين لم يجاوز كونه محض خدوشٍ على سطح خطابٍ راسخ. فإن نظرة على الممارسات القائمة حتى اليوم بخصوص المرأة وغير المسلمين تؤكد على استمرار خطاب التمييز ضدهم، رغم كل الزركشات والمراوغات التي يجهد في إخفاء منطقه التمييزي خلفها. ولعل ذلك يرتبط بأن الطهطاوي قد اشتغل، مع التراث، بنفس الآلية التي اشتغل بها مع الحداثة؛ والتي كانت آلية عزل الممارسة (المقبولة في حال الحداثة والمرذولة في حال التراث) عن البنية التصورية المؤسِسة لها. فالطهطاوي لم يقم بتفكيك البنية التصورية الحاملة للقواعد والأحكام التي تحدد كيفية حضور النساء وغير المسلمين في المجال العام, وتصور أن مجرد إشاراته إلى بنية تصورية جديدة (تقوم على التسوية بين الناس في الحقوق) يمكن أن يؤول إلى إزاحة البنية التصورية التقليدية (التي تقوم على التمييز بينهم). بل إنه قد بدا أن الطهطاوي قد ظل- وللغرابة- يعمل ضمن منطق ذات البنية التصورية الأشعرية المتوارثة التي تؤسس للتمييز؛ وبما راح يعيق خطابه من داخله. فإذ لا مدخل إلى قوله الجديد، بخصوص النساء وغير المسلمين، إلا من باب العقل الذي كان الطهطاوي واعياً بأنه الأصل

في التُّمدن الأورِوبي، فإنه كان غريباً منه أن يؤكد على أن "تمدُّن الممالك الإسلامية مؤسَس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل تحسيناً وتقبيحاً في ذلك؛ حيث لا حسن ولا قبيح إلا بالشرع". والأكثر من ذلك أنه يطرح فهماً حرفياً نصوصياً للشريعة يتعارض تماماً مع جوهر ما يسعى إليه من الإمساك بما يقوم خلف النصوص من مبادئ وأصولٍ كلية. وهكذا فإن انشغاله بالتفكير في أصولٍ جديدة للاجتماع المدني، لابد أنها تستلزم طريقة جديدة في التفكير الفقهي، لم يمنعه من المصير إلى أنه "لا يسوغ لمتولي الأحكام أن يحكم في التحريم والتحليل بما يخالف الأوضاع الشرعية المنقولة عن الأئمة المجتهدين، ولا عبرة بالاستكراه النفساني والاستحسان الطبيعي والأخذ بالرأي من غير دليلٍ شرعي. بل يعتمد متولي الأحكام على فتاوى العلماء وأقوال المجتهدين.... (بل إنه يبالغ في وجوب الاعتماد على الآثار المنقولة ناقلاً عن أبي حنيفة قوله:) إياكم والأخذ في دين الله بالرأي وعليكم باتباع السنة". ولعل ما يطلبه من وجوب اتباع ما يقول إنها السنة كان لابد أن يمنعه من النطق بقوله المغاير بخصوص النساء وغير المسلمين؛ وذلك من حيث يتأسس القول الفقهي المهيمن المتعلق بهاتين المسألتين على مفهوم السنة (بمعناه الواسع الذي ينصرف إلى تقاليد الأولين، وليس إلى تقاليد النبي الكريم فحسب) بالذات.

وإذ يمكن قبول ذلك كله منه، لأن الأفق المعرفي للعصر الذي عاش وفكر فيه لم يكن ليسمح له بغير ما فعل، فإنه كان يتعيَّن على اللاحقين عليه أن يقوموا بتفكيك البنية التقليدية المتوارثة؛ على النحو الذي يؤسس لإمكان تجاوزها فعلاً. وللآن فإنه يبقى وجوب الإمساك بالبنية التصورية التي تقف وراء المنظومة الفقهية التقليدية, مع ربطها بطبائع العمران العربي التقليدي ما قبل الحديث الذي ترك أثره الجلي على طرائق التفكير التي سادت في الفقه وغيره. فمن دون هذا الإمساك المعرفي، فإن كل عمل يسعى إلى تجاوز الأقوال الفقهية التي تكاد في الجزء الأكبر منها أن تكون نتاجاً لضربٍ من الاجتماع شبه الجاهلي- على قول الطهطاوي- لن يكون قادراً على بلوغ هدفه.

خير الدين باشا التونسي: سيرة غير (المسلمين) الموافقة للشريعة:

عندما ربط الطهطاوي اختلاف الأحكام الفقهية باختلاف الأزمان، فإنه قد أشار إلى أن خير الدين باشا "قد أتى بمثل ذلك (الربط)"؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يتعامل معه كنموذجٍ يُحتذي به في هذا الشأن. والحق أن التونسي قد تعرض صراحة لهذا الربط بما أورده من أن "القرافي قد سُئل عن الأحكام المترتبة على العوائد؛ إذا تغيرت تلك العوائد، هل تتغير الأحكام لتغيرها؟ أم يُقال: نحن مقلدون، وليس لنا إحداث شرعٍ جديد لعدم أهليتنا للاجتهاد؟. فأجاب بأن إجراء الأحكام التي مدركها العوائد مع تغير تلك العوائد (يكون) خلافاً للإجماع، وجهالة في الدين. بل الحكم التابع للعادة يتغير بتغيرها. وليس هذا بتجديد اجتهاد من المقلدين، بل هي قاعدة اجتهد فيها العلماء واجمعوا عليها". والحق أن الإصرار على إجراء الأحكام مع تغير العوائد، لا يكون خلافاً للإجماع أو جهالة في الدين فحسب، بل إنه- وهو الأخطر-

يؤدي إلى تجرؤ الولاة على مخالفة الشرع، "وسبب ذلك أنهم أو العلماء الذين يفتونهم (يأخذون) بظواهر النصوص، فيضيِّقون ما وسعَّه الله عليهم، فيضطرون إلى خلع القيود وهتك الحرمات والحدود". وهكذا فإنه يربط بين عدم مجاراة الأحكام للعوائد في التغير، وبين المصير إلى مخالفة الشرع، بسبب ما يكون في ذلك من التضييق على الناس؛ الذي ينبني على الإفتاء بظواهر النصوص. وإذ يؤكد- والحال كذلك- على ضرورة التفكير فيما يقوم وراء ظواهر النصوص، لإن الوقوف عندها يؤدي- وللمفارقة- إلى مخالفة الشرع؛ فإنه ينشغل بتحديد جوهر هذه المخالفة في ممارسة الولاة بالذات للاستبداد. وبالطبع فإن ذلك يعني أنه يرى أن ممارسة الاستبداد هي النتاج المباشر لاختزال الشريعة في ظواهر النصوص. وهنا يلزم التنويه بوعي التونسي اللافت بالارتباط بين الحال السياسية التي كان عليها المسلمون في عصره، وبين نوع التفكير الغالب في حقل الشريعة. وقد بلغ به هذا الوعي إلى حد تصور أن الوقوف بالشريعة عند ظواهر النصوص يجعل منها ظهيراً مباشراً لاستبداد الولاة؛ وبما يعنيه ذلك من أن جعلها أداة لتحرير البشر يستلزم التجاوز إلى أصولها القائمة وراء ظواهر النصوص والمنطوقات.

ولقد كان ذلك هو أداته في قراءة السياقات التي يتحقق ضمنها عُمران الممالك وتقدمها. فإذ هو- من جهة- قد أرجع اقتراب بعض الممالك الأوروبية، في العصور الوسطى، من الاضمحلال "لسوء تصرّف الحكام الناشئ عن إطلاق أيديهم (من دون الخضوع لأي قانون أو شرع)"، فإنه يمكن تصور أن السوء في تصرف الحكام إنما يرتبط بجمود شريعتهم بسبب الوقوف بها- من العاملين عليها- عند ظواهر النصوص. وعلى العكس من ذلك، فإنه يشير إلى "حُسن سيرة مجاوريهم، إذ ذاك، من الأمة الإسلامية الناتج عن تقيُّد ولاتهم بقوانين الشريعة؛ التي من أصولها إخراج العبد عن داعية هواه (بمعنى عدم الحكم بالهوى)، وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الإسلام أو غيرهم، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح....، ومن أهم أصولها (أيضاً) وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله المعصوم (صلعم) مع استغنائه عنها بالوحي الإلهي، وبما أودع الله فيه من الملكات، فما ذاك إلا لحكمة أن تصير سنةً واجبةً على الحكام بعده"؛ وبما يعنيه ذلك من أن حُسن تصرف الولاة وتقيُّدهم بالشريعة الراجع إلى اعتبارها للمصالح المناسبة للوقت والحال وعدم وقوفها عند ظواهر النصوص هو أصل تقدم العمران. وهكذا فإنه يرجع بالتقدم الذي عاشه المسلمون، في عصورهم الزاهرة، إلى سيادة الحكم المقيد بأصول الشريعة؛ وعلى النحو الذي يجعل من الشريعة بناءاً قائماً على أصولٍ مماثلة لتلك التي ينبني عليها الدستور المُقيِّد لحكم الممالك الأوروبية المتقدمة في عصره. وهو يحدد أصول الشريعة بأنها تقييد الحكم بالقانون لإخراج الحاكم عن داعية هواه، وحماية حقوق الناس بصرف النظر عن أديانهم ومعتقداتهم، واعتبار المصالح بحسب شروط الوقت والحال، والشورى؛ وبما يقترب بها- ترتيباً على ذلك- من أصول الحكم الدستوري الحديث.

والحق أن قاعدة التماثل (بين كلٍ من أصول الشرع من جهة، وأصول التمدُّن الحديث) قد حددت طريقة قراءة التونسي للكيفية التي يمكن بها

إحداث التقدم في الأمة الإسلامية. فهو إذ يقطع بأنه "لا سبب للتمدُّن الأوروبي إلا تقدم الإفرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤَسَسة على العدل والحرية"، فإنه يرتب على ذلك أن "التقدم في المعارف وأسباب العمران لا يتيسر بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات السياسية، التي نشاهدها عند غيرنا في التأسس على دعامتي العدل والحرية؛ اللذين هما أصلان في شريعتنا". ويبدو أن تلك المماثلة هي ما كان يفكر بها الكثيرون في العالم الإسلامي آنذاك؛ حيث كان مدحت باشا التركي يمضى، من جهته، إلى "إن الشورى الإسلامية نُظِمت في العصر الحديث بما يسميه الأوروبيون البرلمان، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تشكَّل في المدنية الحديثة بحرية الصحف في النقد". وهكذا يقوم الاتفاق بين المصري والتونسي والتركي، ليس فقط على أن التمدُّن الأوروبي الحديث يقوم على دعائم العدل والحرية والشورى بالأساس، بل- وهو الأهم- على اعتبار أن العدل والحرية هما- وعلى قول التونسي- "أصلان في شريعتنا" كذلك؛ وبمعنى أنهم قد اعتبروا أن مقومات التمدُّن الحديث هي نفس أصولٌ الشريعة في الإسلام.

وغنيٌّ عن البيان أنه كان لابد من تصور الشريعة- ضمن هذا السياق- لا على أنها الأحكام المخصوصة، بل بما هي جملة الأصول الكبرى التي تؤسِس لهذه الأحكام؛ وهي الأصول المؤسِسة للتمدُّن الإنساني على العموم. ويرتبط ذلك عند التونسي بما قرره من أن هناك "مصالح تمسُ الحاجة إليها، بل تتنزل منزلة الضرورة (حيث) يحصل بها استقامة أمور الناس وانتظام شؤونهم، ولا يشهد لها من الشرع أصل خاص (أو حكم مخصوص) كما لا يشهد بردها، بل أصول الشريعة تقتضيها إجمالاً، وتلاحظها بعين الاعتبار. فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن أحوالهم، ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم، متوقفٌ على الاجتماع وانتظام طائفة ملتئمة من الأمة من حَمَلَةِ الشريعة ورجالٍ عارفين بالسياسات ومصالح الأمة، متبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية ومناشئ الضرر والنفع، فيتعاون مجموع هؤلاء على نفع الأمة بجلب مصالحها ودرء مفاسدها". وإذن فإن الأمر يتعلق بمصالح مُستجدة ومفتوحة لا يكون لها حكم مخصوص في منطوقات الشريعة، بل يكون فيها بما هي أصولٌ اجمالية تتسع- من دون تفصيل- لهذه المصالح التي يكون تقصيها- لهذا السبب- ليس من اختصاص حَمَلَة الشريعة فقط، بل عبر التعاون مع العارفين بالسياسات والمصالح الدنيوية بالذات. ويربط التونسي ذلك بحقيقة "أن إدارة أحكام الشريعة، كما تتوقف على العلم بالنصوص، تتوقف على معرفة الأحوال التي تُعتبر في تنزيل تلك النصوص؛ فالعالِم إذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سد عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها، وفتح أبواب الجور للولاة". وإذن فإن اشتغال الشريعة لا يكون بمجرد العلم بالنصوص، بل بالجمع بين هذا العلم وبين الفهم الواعي لشروط الواقع المطلوب اشتغالها فيه أولاً؛ وذلك من حيث أن النصوص لا تنتج دلالتها في عزلة عن الواقع أبداً. وإذ الأمر هكذا، فإن "مخالطة علماء (الشريعة) لرجال السياسة بقصد التعاضد على المقصد المذكور (الذي هو نفع الأمة)، من أهم الواجبات شرعاً لعموم المصلحة، وشدة مدخلية الخلطة المذكورة في إطلاِع العلماء على الحوادث، التي

تتوقف إدارة الشريعة على معرفتها. ومعروفٌ أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". وهكذا ينتهي التونسي إلى اعتبار التنظيمات (الحديثة) من قبيل "الواجب الشرعي" لأن الواجب الأهم المتمثل في نفع الأمة وصلاحها لا يتم إلا بها. وهو يرتب ذلك على ما يورده من قولٍ لابن قيم الجوزية حاصله "إن أمارات العدل إذا ظهرت بأي طريق كان فهناك شرع الله ودينه، والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشيئ ثم ينفي ما هو أظهر منه وأبين". ويعني ذلك أنه يتصور "التنظيمات" ليس فقط بما هي أحد الطرق الموصلة إلى العدل، بل بما هي من الطرق الأبين والأظهر، لأن "الداعي إليها ليس إلا تحسين إدارة المملكة، وحفظ حقوق الأمة في النفس والعِرض والمال، وكف الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح....، (وأنها بما هي كذلك) "ليست خارجة عن المنهج الشرعي". وفي كلمة واحدة، فإن التونسي قد جعل التنظيمات "الحديثة" جزءاً من صميم أصول "الشرع"؛ رغم أنها ليست من منطوقاته.

وهكذا يظهر جليّاً أن التونسي يدير تفكيره في الشريعة على قاعدة "المصلحة" التي راح يتفرَّع عنها عنده ضرورة تغيُّر الأحكام مع تغيُّر العوائد من جهة، والايجاب الشرعي- من جهة أخرى- لما تقتضيه تلك المصلحة؛ ابتداءاً من القاعدة الأصولية المعتبرة التي تقضي بأن "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبُ مثله". والمهم أنه قد صار إلى أن إهمال تلك القواعد سوف يؤدي- لا محالة- إلى التضييق على الناس وفتح أبواب التسلط للولاة الذي يرتبط باختزال الشريعة في مجرد النصوص؛ وبما يحيل إليه ذلك من وعيه بالعلاقة الكامنة بين التصور النصوصي للشريعة، وبين سيادة الاستبداد السياسي والتسلط الاجتماعي. وبالطبع فإن ذلك يعكس ضرباً من التفكير في الشريعة المُجاوز لمنطوقاتها النصِّية إلى ما يقوم وراءها. ولعله يبدو أن أهم ما أنجزه التونسي هو الانتقال من موقع "الدفاع" في مواجهة من يقفون في فهم الشريعة عند ظواهر النصوص، إلى موقع "الهجوم" عليهم من منطلق أن فهمهم الظاهري للشريعة يكون هو الظهير المباشر للاستبداد السياسي. وبالطبع فإنه يبقى أنه يدعم الافتراض القاضي بأن التوظيف السياسي التسلطي للشريعة إنما يؤول- وبالضرورة- إلى اختزالها في منطوقاتها النصية.

وبدوره، فإن الطهطاوي قد تبنى نفس منطق التفكير في الشريعة، لا بالنص، بل بالقصد القائم وراءه؛ وبما يكشف عن وحدة استجابة آباء النهضة الأوائل للتحدي المتعلق بصوغ العلاقة بين الشريعة والتمدُّن الحديث. ومن هنا ما صار إليه (أي الطهطاوي) من "إن رسالة الرسل بالشرائع هي أصل التمدُّن الحقيقيِ الذي يُعتدُّ به ويُلتَفت إليه...، وأن من زاول علم أصول الفقه وفَقِهَ ما اشتمل عليه من الضوابط والقواعد جزم بأن جميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول أهالي باقي الأمم المتمدنة إليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدُّنهم وأحكامهم قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بُنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات. فما يُسمى عندنا بعلم أصول الفقه يُسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية؛ وهي عبارة عن قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكامهم المدنية". وغنيٌّ عن البيان أن البلوغ إلى حد التسوية بين ما "وصلت إليه عقول الأمم المتمدنة (يقصد

الأوروبية) مما جعلوه أساساً لقوانين تمدُّنهم" وبين شريعة الإسلام، لم يكن ليصبح ممكناً إلا من خلال اعتبار الشريعة بما هي الأصول الكلية المُجملة، وليس الأحكام التفصيلية المخصوصة.
ومن هنا أنه لا مجال لما يشوّش به البعض على الأصول التي يقوم عليها التمدُّن الحديث من أنها "شرعٌ جديدٌ مخالف لشريعة الإسلام". وقد راح التونسي يؤكد على أن هذه المخالفة ليس لها ظلٌّ من الحقيقة أبداً، بل إن أصلها يقوم في ميل البعض إلى إطلاق سلطته الخاصة، والعمل بما يفرضه هواه. حيث إن من يقومون بذلك هم أولئك البعض "ممن له فائدة في التصرف بلا قيد ولا احتساب، لما تيَّقنوا أن إجراء الإدارة والأحكام على مقتضى التنظيمات مما يخل بفوائدهم الشخصية". وهكذا فإن كون التمدُّن الحديث يقوم بالأساس على تقييد السلطة هو ما يدفع ببعض المسلمين إلى تأكيد مخالفته للشريعة ليضمن لنفسه أن تكون سلطته مطلقة، ولا تخضع لأي قيود. وليس لذلك من معنى إلا إقرار التونسي الصريح بأن الميل إلى الاستبداد هو الأصل في كل ما يمكن إطلاقه من دعاوى التعارض بين الشريعة وأصول التمدُّن الحديث. وإذ يؤول ذلك إلى أن تصبح الشريعة- والحال كذلك- هي مجرد قناعٍ يغطي به البعض على استبداد الحكَّام، فإنه يلزم التأكيد على أن هذا الحط من شأن الشريعة لم يكن ممكناً إلا مع النظر إليها من زاوية الأحكام التفصيلية المخصوصة، وليس باعتبارها جملةً من الأصول الكلية؛ وبما يعنيه ذلك من أن استخدام الشريعة كقناعٍ للاستبداد يرتبط باعتبارها من زاوية الأحكام المخصوصة فقط. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن عمليات الإقصاء الدموي التي تمارسها جماعات العنف الجهادي في دول الثورات العربية لا تجد ما تؤسس عليه مشروعية أفعالها الوحشية إلا في الأحكام التفصيلية المخصوصة التي ظهر، في أحايين كثيرة، أنها قد تمثل إهداراً للأصول الكلية- أو حتى انحرافاً عنها- على الرغم من أنها هي الأولى بالرعاية والاعتبار.
والغريب حقاً هو ما يرصده التونسي من "أنَّا إذا تأملنا حالة هؤلاء المنكرين لما يُستحسَن من أعمال الإفرنج، نجدهم يمتنعون من مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها، ولا يمتنعون منها فيما يضرهم. وذلك أنَّا نراهم يتنافسون في (استجلاب) الملابس وأثاث المساكن ونحوها من الضروريات، وكذا الأسلحة وسائر اللوازم الحربية، والحال أن جميع ذلك من أعمال الإفرنج. ولا يخفى ما يلحق الأمة بذلك من الشَّين والخلل في العمران وفي السياسة". وهكذا فإن المستبدين لا يستحسنون من الإفرنج إلا لوازم الترف التي تؤول إلى خلل العمران بحسب ما أفاض ابن خلدون، الذي يرجع إليه التونسي كثيراً، وأما كل ما يهدد استبدادهم فإنه يجري تصويره للعامة على أنه مخالف لشرع الإسلام؛ وبما يكشف عن أن التلاعب السياسي بالشريعة يرتبط بتصورها جملة أحكامٍ تفصيلية موروثة، مُعراة عن أي أصول كلية هي بمثابة الأساس الصلب الذي تقوم عليه هذه الأحكام.
وغنيٌّ عن البيان أن تأكيد التونسي على جوهرية الأصول الكلية للشرائع إلى حد تقرير أن "المخالفة في الدين" لا تحيل، على نحوٍ آلي، إلى الاختلاف الجوهري بين الشرائع؛ وذلك باعتبار أن هذه الأصول هي مما يتوافق عليه أهل الأديان المختلفة. وفضلاً عن ذلك فإنه يقر بإمكان خلو

الدين- كالديانة النصرانية- من الشريعة المنزلة أصلاً؛ وبما يعنيه ذلك من نفي الرابطة الميكانيكية بين الدين والشريعة، حيث قد يوجد الدين من دون أن تصحبه الشريعة. وفي هذه الحالة فإن العقل يكون هو المصدر الذي تصدر عنه الأصول التي يقوم عليها اجتماع الناس. وإذ يساوي التونسي- والحال كذلك- بين الشرعي والعقلي في إمكان أن تصدر عنهما الأصول المقوِّمة للاجتماع الانساني، فإنه يمكن تصور أن ثمة أشياء محمودة في "سيرة الغير" (المخالفين في الدين) وتكون "موافقةً لشرعنا"؛ وهي أشياء قد يكونوا بلغوها بعقولهم. وقد ضرب مثالاً على هذا المحمود في سيرة الغير- ولم يكن من آثار ديانتهم- بالتنظيمات السياسية المؤسَسة على العدل والحرية اللذين "هما أصلان في شريعتنا". وعملاً بقاعدة المماثلة التي كان يفكر بها، مع غيره من مُجددي عصره، فإنه قد راح يجد الكيان المماثل للتنظيمات (الأوروبية) في القائمين على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمة (الإسلامية). فإذ "نصب الأوروباويون المجالس، وحرروا المطابع، فالمُغَيِّرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع. ومقصود الفريقين واحد، وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة، وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك". ومن هنا ما قيل من "إن التنظيمات ليست خارجة عن المنهج الشرعي، وما هي إلا ضبطٌ للسياسات الشرعية التي كانت قد أُهملت، وأن الداعي إليها ليس إلا تحسين إدارة المملكة، وحفظ حقوق الأمة في النفس والعِرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولاة ونحو ذلك من المصالح". وإذن فإن التنظيمات المُقررة بالعقل إنما تقوم على تحقيق كافة ما يمكن القول أنها المقاصد المُعتبرة بالشرع؛ وبما يعنيه ذلك من أنها محض طريقٍ مختلفٍ يقود إلى نفس المقصد الذي هو الأصل الأجدر بالرعاية والاعتبار في ذات الشرع. وبالطبع فإن ذلك يعني أن التونسي يركز في قراءته للشرع على "المقصد الكلي" القائم بالطبع وراء المنطوقات، وليس "الحكم التفصيلي الجزئي" المنطوق به. وغنيٌّ عن البيان أن اعتبار التونسي للقصد، مع صرف النظر عن الوسيلة التي يمكن أن يتحقق بها، هو ما يؤسس لاستحسانه للكثير مما أحدثه الأوروبيون بعقولهم. وهكذا فإنه يلزم الوقوف على إشارة التونسي إلى أن المحمود في سيرة الغير ليس من آثار ديانتهم، لأن ذلك يعني أن الأمر يتجاوز الجدل الفقهي التقليدي حول "شرع من قبلنا" إلى الموقف مما "أحدثوه بعقولهم". فإذ قد يحتج البعض بأن قبول مبدأ الموافقة بين "شرع من قبلنا" من غير المسلمين وبين "شرعنا"، إنما يرتبط بأنهما من مصدر إلهي واحد، فإن التونسي يفتح الباب أمام استحسان ما أحدثوه بعقولهم أيضاً انطلاقاً من وحدة المقصد الجامع بين الشرع وبين هذه المُستحدثات. وهكذا فإنه ينتقل من تعويل القدماء على وحدة "المصدر" إلى تركيز المُحدثين على وحدة "المقصد"؛ وعلى النحو الذي يعكس طريقتين في التفكير تنشغل القديمة منهما بالأصل المنطوق به، فيما تنفتح الحديثة على القصد غير المنطوق به. وترتيباً على ذلك كله، فإنه كان لابد أن ينفتح الباب أمام قولٍ جديد بخصوص غير المسلمين؛ وعلى النحو الذي يسمح لهم بالحضور الفاعل في المجال العام للدولة. ومن هنا ما أظهره التونسي من الاحتفاء بالمنشور الذي أصدره السلطان

عبد المجيد في العام 1272 هجرية؛ بخصوص حقوق غير المسلمين من رعايا الدولة العليَّة. وملخص هذا المنشور "أن أصناف الرعية كلهم (هم) وديعة الله في يد الملك، فالواجب أن يكونوا كلهم حاصلين على الحالة الحسنة من العدل والإحسان...، وأن كل إمرئ له الحرية التامة في دينه ومذهبه، فلا يُمنع أحداً من رعايا السلطنة عن عبادته، ولا يُجبر على تبديل دينه أو مذهبه". وإذن فإنه لا تمييز بين رعايا الدولة على أساس الدين؛ حيث إنهم هم وديعة الله بين يدي الملك. إنه يؤكد على أن الجميع هم أمام الدولة سواء، ويجب أن يحصلوا جميعاً على العدل والإحسان، ولا يجب إجبار أي إنسان على تبديل دينه أو مذهبه.
ورغم أن التونسي لم ينشغل، بسبب الطابع العملي الإجرائي لكتابته، بالتعرُّف على الجذر المُغذي لما يظهر بين الأمم من التوافق على مستوى الأصول المُحققة للتمدُّن (سواء كانت شرعية أو عقلية)، مع ما قد يكون بينها من الاختلاف في الدين، فإن الطابع شبه النظري لكتابة الطهطاوي- الذي قارب حدود التنظير أحياناً- قد جعله يبلغ ما يمكن أن يكون فيه تفسير ذلك؛ وهو مفهوم "النواميس الطبيعة". حيث يقول الطهطاوي عن هذه النواميس أنها "لا تخرج عنها الأحكام الشرعية، والتي هي سابقةٌ على تشريع الشرائع عند الأمم والملل، وعليها في أزمان الفترة (التي لا يكون فيها أنبياء) تأسست قوانين الحكماء الأول وقدماء الدول، وحصل منها الإرشاد إلى طريق المعاش في الأزمنة الخالية، كما ظهر منها التوصل إلى نوعٍ من انتظام الجمعيات التأنسية عند قدماء مصر والعراق وفارس واليونان، وكان ذلك من لطف الله تعالى بالنوع البشري حيث هداهم لمعاشهم بظهور حكماء فيهم يقننون القوانين المدنية لا سيما الضرورية كحفظ المال والنفس والنسل". ولعل المرء يلحظ أن الطهطاوي قد جعل ما يقول عنها الشاطبي إنها مقاصد الشريعة (حفظ المال والنفس والنسل) من قبيل القوانين المدنية التي تتأسس على "النواميس الطبيعية". وليس من شكٍ في أن تصوره لهذه النواميس الطبيعية على أنها "فطرية خلقها الله سبحانه وتعالى مع الإنسان وجعلها ملازمة له في الوجود"، يعني أنه يرتفع بما تقوم عليه الشريعة إلى حيث يكون من قبيل "الجذر المشترك" بين بني البشر جميعاً؛ لأنه مفطورٌ في نفوسهم. وبالطبع فإن ذلك يعني أن أصل "التمدُّن" يقوم فيما يسبق الشرائع من "الحقوق الطبيعية" التي "جاءت شريعة كل رسول مقررة لأغلبها". وبالطبع فإنه لا مجال للمنازعة في أن شرائع الرسل لابد أن تأتي مقررة للنواميس الطبيعية ابتداءًا من أنه يستحيل أن يرسل الله إلى الناس شريعةً تخالف ما فطره في نفوسهم من تلك النواميس.
ولعل قيمة مفهوم النواميس الطبيعية تتأتى من كونه يسمح بتأسيس الحقوق على ما هو مفطور في الطبيعة الإنسانية التي يتشارك فيها بنو البشر جميعاً، ولا تخصص أهل دينٍ أو ملة بما يتمايزون به عن غيرهم؛ وبما يعنيه ذلك من الخروج من العصور الوسطى التي كانت فيها الوضعية الحقوقية للأفراد تتحدد بانتمائهم الديني بالأساس، إلى التأسيس الحديث لمفهوم الحقوق. فقد أسس آباء الحداثة الأوائل (هوبز ولوك وروسو) الحقوق المدنية على فكرة النواميس الطبيعية المستقرة في العقل، والتي تتيح للإنسان أن يحافظ على أهم حقوقه الطبيعية؛ وهي حق

الحفاظ على النفس والمال. وهنا يلزم التنويه بأن مفهوم النواميس الطبيعية كان هو المبدأ الذي وجد فيه هؤلاء الآباء أساساً موضوعياً صلباً تقوم عليه حقوق الإنسان بما هو محض إنسان؛ وأعني بصرف النظر عن دينه ومعتقده وجنسه وعرقه. وبالطبع فإن ذلك يعني أن هذا المفهوم كان هو الأصل في بناء منظومة حقوق الإنسان الحديثة التي تقوم- رغم خضوعها للتلاعب السياسي من جانب القوى الكبرى- على إلغاء كل أشكال التمييز والتفاوت بين البشر. وبالطبع فإن فهم الطهطاوي المنفتح للشريعة الذي بلغ به حد تقرير أن "الأحكام الشرعية لا تخرج عن النواميس الطبيعية"؛ وبما يعنيه ذلك من أن تأسيسه للشريعة على النواميس الطبيعية، يكشف عن اقترابه من رفع الفارق تماماً بين المدني والشرعي؛ وهو ما يكاد أن يكون الهاجس الشاغل للأستاذ الإمام محمد عبده، رغم اختلاف السياق الذي أنشأ فيه خطابه.

الأزمة كأحد محددات التفكير في الشريعة عند الإمام محمد عبده:

بالرغم من أن الأستاذ الإمام ينتمي إلى سياق مختلف نسبياً عن ذلك الذي أنشأ فيه كلٌ من الطهطاوي والتونسي خطابهما المتفائل تجاه إمكان المصالحة بين مقتضيات التمدُّن الحديث وبين أصول الشريعة الإسلامية، فإن قناعته لم تهتز في إمكان هذه المصالحة أبداً. بل إن هذه القناعة قد دفعته إلى أن يكون أكثر انفتاحاً ونقديةً في تعامله مع "الشريعة"؛ وخصوصاً مع الجانب المتعلق بالأحكام الجزئية التفصيلية فيها، حين أدرك فيها ما يُخاصم مكتسبات التمدُّن الحديث. ولعل هذا التوجُّه النقدي يرتبط بما بدا أنه الإحساس بالأزمة الذي كان قد بدأ يجتاح معظم بلدان العالم الإسلامي آنذاك، بعد موجة التفاؤل الأولى في إمكان إخراج مجتمعاتهم الراكدة من ركودها التاريخي الطويل.

فقد "وُلِد محمد عبده وعاش في فترة بدأ فيها الاستعمار بتوجيه الضربات المتتالية لبرنامج الاستقلال والبناء والنهوض الذي وضعه محمد علي، وقد عايش محمد عبده هذه الأحداث التي انتهت بدخول الانجليز إلى مصر، والبدء العملي بتصفية تركة محمد علي، وإفراغ مصر من كل مكتسبات عصره، بعد أن كان الاستعمار قد أربك كل المسيرة التحديثية قبل ذلك بعدة عقود". وضمن هذا السياق الانتكاسي، فإن الساحة المصرية كانت قد انفتحت، من جهة أخرى، أمام أفكار السيد جمال الدين الأفغاني الذي كان مشغولاً- على نحو حماسي- بالأزمة العاتية التي كانت تعيشها بعض المجتمعات الإسلامية في مواجهة الحداثة الأوروبية آنذاك؛ والتي كان قد شاهد آثارها جليَّةً في الهند، قبل مجيئه إلى مصر. ورغم أن الأستاذ الإمام قد أظهر وعياً مُلفتاً بالأزمة ذاتها، فإنه قد اختلف- إلى حدٍ كبير- عن أستاذه الأفغاني في تقديره لطبيعة تلك الأزمة وحدودها. ولعل هذا الاختلاف بينهما يرجع إلى تباين السياق "الهندي" الذي تبلور فيه وعي الأفغاني بالأزمة، عن السياق "المصري" الحاكم لوعي الأستاذ الإمام بالأزمة ذاتها. فرغم أن الأزمة في الحالين كانت نتاج التقابل مع الحداثة، فإن طبيعة الأزمة قد تباينت في أحد البلدين عما كانت عليه في الآخر. إذ فيما كان الإسلام في الهند يتعرض- في مواجهة الحداثة الأوروبية- لأزمة فعلية وضعت نهاية لحكمه الذي استمر لقرون عديدة في هذا البلد الكبير، فإن الأمر في مصر لم يكن يمضي في ذات الاتجاه؛ بل لعله كان

يمضي في عكس هذا الاتجاه تماماً. فقد بدا وكأن مكتسبات الدولة الحديثة، وليس التقليد الإسلامي المستقر، هي ما يتعرض للتهديد في مصر؛ وبما يعنيه ذلك من أن الحداثة كانت هي التي تأكل مكتسبات دولتها في بلد الأستاذ الإمام. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الأوضاع في مصر كانت تتجه- على عكس الحال في الهند- نحو تقوية دعائم الإسلام التقليدي. وهكذا فإنه يمكن القول- مع التبسيط بالطبع- بأنه فيما كانت الهند تشهد- حسب الأفغاني- تجربة تحلل "دولة الإسلام" التي حكمتها لقرون، فإن مصر كانت تشهد- حسب محمد عبده- تأزماً عميقاً لتجربة "الدولة الحديثة" الذي نشأ عن دورانها حول إرادة الباشا الذي "استعمل المصريين كآلات تصنع له ما يريد، وليس لها إرادة فيما تصنع". وليس من شكٍ في أن هذا التباين كان لابد أن يترك أثره على نوع الاستجابة التي سيبلورها كل واحد منهما في مواجهة تلك الأزمة. فإذ انشغل الأفغاني ببلورة آليات دفاعية عن الإسلام (الدولة والشريعة) الذي يتعرض للتهديد، فإن الأستاذ الإمام قد انشغل- في المقابل- بمساءلة السياقات التي ساعدت على جعل المصريين مجرد "آلات" ليس لها إرادة فيما تصنع؛ وبحيث انتكست تجربة التمدُّن الحديث.

وضمن سياق هذه المساءلة، فإن الأستاذ الإمام قد بلغ حدود الإدراك بأن مأزق تجربة دولة الباشا الحديثة إنما يتأتى من تعاطيها مع مسألة التمدُّن الحديث باعتبارها مجرد تعبير عن الإرادة السياسية للباشا؛ وبما ترتب على ذلك من أن هزيمة السياسة كانت مؤذنة بتهديد مكتسبات التجربة كلها. وعلى العكس من هذا التعاطي السياسي، فإن الإمام كان يرى أبعاداً لعملية التمدُّن الحديث في مصر تتجاوز مجرد الوجه السياسي للأزمة المصرية، إلى مجمل البنية الاجتماعية والفكرية السائدة في مصر آنذاك؛ والتي جعلت من المصريين مجرد آلات، لا ذوات. ومن هنا أنه قد اتجه بالنقد ليس فقط إلى هذه البنية، بل وأيضاً إلى ما يؤسس لها في أشكال الفهم السائدة للدين والشريعة. ومن هنا ما يلزم تأكيده من اختلاف الإمام مع أستاذه الأفغاني الذي كان تقديره أن الأزمة ذات طابعٍ سياسي خالص؛ بينما أدرك الإمام للأزمة أبعاداً أعمق تتعلق بالبنية الاجتماعية والحالة العقلية والفكرية القائمة. ولقد تأدى به هذا الإدراك ليس فقط إلى ما جرى على لسانه من لعن السياسة والمشتغلين بها على السواء، بل- وهو الأهم- إلى تعليق الأزمة في رقبة الفقه والفقهاء الذين "هم المسئولون عند الله تعالى عن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة، لأنه كان عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ويجعلونها كل شيئ ويتركون لأجلها كل شيئ".

وقد ترك هذا التباين أثره على الطريقة التي تعامل بها الواحد منهما مع الشريعة؛ حيث إنه فيما انشغل الأفغاني باستدعاء الشريعة لتشتغل على نحو دفاعي في مواجهة التهديد السياسي لدولة الإسلام؛ فإن الأستاذ الإمام كان يبحث فيها عما يراه مسؤولاً عن التآزم المُعيق لتقدم المصريين. وفيما آل استدعاء الشريعة لآداء دورٍ سياسي دفاعي- عند الأفغاني- إلى تكريس حضورها التقليدي النصي، فإن البحث فيها عما يكون سبباً للتآزم

الحاصل- عند الإمام- قد آل إلى استعادة التفكير في أصولها الكامنة وراء المنطوقات النصية من جهة؛ وإلى إعادة النظر، من جهة أخرى، في الكثير من أحكامها التفصيلية الجزئية.

وهكذا فإن استراتيجية الأستاذ الإمام في التعامل مع الشريعة قد انبنت على محورين؛ يتمثل أولها في التأكيد على تطابق أصولها مع الأصول الكبرى للتمدُّن الحديث، بينما يتجلى الثاني في ممارسته المنفتحة تجاه البعض من مسائلها الجزئية على النحو الذي يسمح لها باستيعاب مكتسبات التمدُّن الحديث. وفي سياق اشتغاله على المحور الأول، فإن جهده قد تركَّز على تأكيد أن الجوهر الحقيقي للشريعة- وحتى الفقه- يتجاوز منطوقاتها النصية إلى معاني كلية أعمق تقوم وراءها. وهو ينطلق هنا من أن "الشريعة الإسلامية شريعة عامة باقية إلى آخر الزمان، ومن لوازم ذلك أنها تنطبق على مصالح الخلق في كل زمان ومكان، مهما تغيرت أساليب العمران. وشريعة هذا شأنها لا تنحصر جزئيات أحكامها، لأنها تتعلق بأحوال البشر ما وُجِدوا، ولا يحيط بذلك علماً إلا عالم الغيب والشهادة، وهو الذي جعل أساسها حفظ الدين والنفس والعقل والعِرض والمال. إذ مصالح البشر في كل آنٍ مبنية على هذه الأشياء التي فيها السعادة في المعاش والمعاد. وقد استخرج الأئمة والفقهاء رضي الله عنهم القواعد الكلية والأحكام الجزئية، وبنوها على أساس هذه الأصول الخمسة. ومن القواعد المُتفق عليها بينهم أن العبرة بالمعاني، لا بالألفاظ، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأن المشقة تجلب التيسير، وأن الأمر إذا ضاق اتسع، وأن الضرر الخاص يُتحمل لدفع الضرر العام، والضرر الأشد يُزال بالأخف، وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة، وأن الأحكام تتغير بتغير الأزمان". ويرتب الأستاذ الإمام على ذلك وجوب أن يصرف المشتغلون بالأحكام جهدهم إلى "فهم أقوال الفقهاء ومقاصدهم في الأحكام التي استخرجوها من الشريعة لوقاية مصالح الخلق وحفظ حقوقهم ومنافعهم، لا أن يأخذوا بظواهر ألفاظهم ظانين أنهم مُتعبدون بها، فإن القاعدة المتفق عليها في العقود والمعاملات هي أن العبرة بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني، والفقه هو الفهم، فمن يأخذ بظواهر الألفاظ فهو ليس بفقيه، وليس عندنا كتاب نتعبد بألفاظه إلا كتاب الله تعالى، ومع ذلك نرى جميع العلماء من المتكلمين والفقهاء وغيرهم قد أجروا فيه التفسير والتأويل، ولم يأخذوا بظواهر ألفاظه كلها مع أنها مُنزلة ومتواترة ومحفوظة من التحريف، فكيف نأخذ بظواهر ألفاظ الفقهاء من غير فهم، وليس لها مزية من مزايا القرآن". وإذن فإنه التفكير- على طريقة سابقيه كالطهطاوي والتونسي بالذات- في الشريعة بالمقاصد والأصول التي تقوم وراء منطوقاتها النصية؛ والتي لا قوام للشريعة من دونها.

وإذا كان حفظ هذه المقاصد هو أساس الشريعة، فإن هذا الحفظ- وبما راح يفرضه من قواعد كلية حاكمة وضعها الأصوليون من أجل ضمان تحقيقه- سوف يكون هو الأصل في تغيُّر الأحكام والقوانين الجزئية؛ ابتداءاً من أن تغيُّر حال العمران يستلزم تغيُّراً في الأحكام، ليقوم التناسب بينهما. والمهم هنا هو ما بدا من أن صلاحية الشريعة العابرة للزمان والمكان تستلزم تجاوز ظاهر النص إلى ما يسكن وراءه من المعنى والقصد. ومن هنا ما لاحظه الأستاذ الإمام من أن التفكير في الشريعة بالمنطوقات قد

أدى، ليس فقط إلى إظهار جمودها، بل- وهو الأخطر- إلى تهديد وجودها. حيث إنها قد اضطرت إلى ترك مكانها لمنظومة قانونية مغايرة تتفق ونوع العمران الحديث الذي كان يتبلور في مصر آنذاك؛ أي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. واللافت هنا هو ما يظهر من أن الأستاذ الإمام لا يدين ما فعله الخديو اسماعيل من إحلال ما قيل إنها "شريعة نابليون" محل القوانين المنسوبة إلى شريعة الإسلام، بل إنه يوجه الإدانة إلى ما يعتبر أنها "جناية شيوخ الأزهر على الشريعة". وهو يعني بهذه الجناية "قعودهم عن إجابة طلب إسماعيل باشا الخديو تأليف كتاب في الحقوق والعقوبات موافق لحال العصر، سهل العبارة مُرتب المسائل على نحو ترتيب كتب القوانين الأوروبية، وكان رفضهم هذا الطلب هو السبب في إنشاء المحاكم الأهلية، واعتماد الحكومة على قوانين فرنسا، وإلزام الحكام بترك شريعتهم وحرمانهم من فوائدها". وهنا يقدم الأستاذ الإمام الدليل العملي على ما لاحظه خير الدين التونسي- من قبل- من أن ترك الحكام- بل وحتى العوام- للشريعة هو نتاج تقاعس العلماء والشيوخ عن النظر فيها بما يجعلها موافقة لحال العصر، ومُستجيبة لأسئلة الواقع. وللغرابة فإن هؤلاء الشيوخ قد برروا تقاعسهم "بأنهم يحافظون بذلك على الشرع، وطريقة سلفهم الأزهري في التأليف، (حيث اعتبروا) أن تأليف كتاب أو كُتب (في الشريعة) يُقتصر فيها على القول الصحيح، ويُجعَل بعبارة سهلة، مُقسماً إلى مسائل تُسرد بالعدد على كيفية كتب القوانين (الأوروبية)، من البدع الهادمة لتلك السُنَّة التي جرى عليها الميتون من عدة قرون". وإذا كان قد جرى اعتبار الخروج على سنن الموتى من قبيل "البدعة" التي تؤول بصاحبها إلى الضلالة، فإن المرء يتفهَّم اعتذار الطهطاوي، حين طالبه الخديوي إسماعيل بإقناع شيوخ الأزهر بأن يتركوا سنن الموتى ويكتبون في الشريعة على الطريقة الحديثة، مخافة أن يطعنوا في دينه. وهكذا فإن إخراج الشريعة من المجال العام في مصر قد تحقق بإرادة أصحاب الشأن من القائمين على حراستها من شيوخ الأزهر، ولم يكن قراراً من جانب سلطة غاشمة كما كان الحال في الهند. وبحسب ذلك، فإنه يكون مفهوماً أن تتبدى الأزمة- طبقاً للأستاذ الإمام- في العقل، وليس في السياسة. ومن هنا أن الجهد عند الإمام قد انصرف إلى ضرورة تجديد التفكير في الشريعة وغيرها، ولم يبدد طاقته في مجرد التعريض بسلطة السياسة القائمة. فإنه لا محل لتوجيه النقد للحكومة، لأن "الشيوخ (هم) العقبة في طريق كل إصلاح، وحجتهم الوهمية هي المحافظة على الدين الذي لا يعرفه سواهم، و(مصدر) قوتهم (هو) غرور العامة بهم وتصديق دعاويهم، والحكومات تحترم دائماً عقائد العامة وعاداتها وتقاليدها حقاً كانت أو باطلة، لئلا تهيِّج عليها الرأي العام، ولذلك كان صلاح حال العامة بالتربية الصحيحة والتعليم النافع مفضياً إلى صلاح حال الحكومة بالطبع، لأن رأي الأمة يكون حينئذٍ صحيحاً، وقوة الأمة لا تُقاوم لأن يد الله مع الجماعة". ما يلفت النظر هنا هو تعليق الأستاذ الإمام لبؤس الحكومة على الحال البائسة التي يكون عليها العامة؛ وبما يرتبه على ذلك من أن صلاح الحكومة موقوفٌ على صلاح العامة. وهو يردُّ بؤس العامة إلى تصديقهم لدعاوى شيوخ الأزهر؛ وبما لابد أن يترتب على ذلك من أن أصلاح "الدين" هو التوطئة الضرورية لإصلاح "السياسة". وبالطبع فإنه الدين، لا بما هو "عبادة"، بل

بما هو محور ثقافة منتجةٍ لعقل. وإذ تكون الأزمة- والحال كذلك- ذات طابع عقلي، لا سياسي، فإن ذلك يؤكد على قناعة الإمام بأنه سيكون من السذاجة تعليق الأزمة في رقبة السياسة وحدها؛ وبما راح ينعكس على إدراكه أن تجاوزها يستلزم أولاً إصلاح العقل بما هو الشرط الضروري لإصلاح الحكم.

وبسبب جمودها، فإن خروج الشريعة من المجال العام كان ضرورياً بعد أن ضاقت عن الاتساعِ للوقائع المستجدة في حياة الناس؛ وبما أدى بها إلى الصمت أمام ما يُعرَض عليها من المسائل، وعلى النحو الذي اضطر معه أهلها "إلى أن يتناولوا غيرها، وأن يلتمسوا حماية حقوقهم فيما لا يرتقي إليها". بل إنه قد "ظهر للناس بالاختبار أن المحاكم التي يُحكَم فيها بقانون فرنسا أضمن للحقوق وأقرب للإنصاف من المحاكم التي تُسند شريعتها إلى الوحي السماوي"؛ وبما يعنيه ذلك من أن شريعة الإسلام لم تعد- مقارنة بشريعة نابليون- أضمن للحقوق أو أقرب للتناصف. ومن هنا أنه ليس من الغريب أن يكون شيوخ الأزهر أنفسهم من الذين "يتحاكمون إليها (أي إلى المحاكم التي تحكم بشريعة نابليون)، فالشيخ العباسي رفع إليها بعض القضايا، وكان شيخ الأزهر ومفتي الديار المصرية، وكذلك شيخ الأزهر السابق الشيخ سليم البشري تحاكم إليها في قضية تتعلق بأوقاف الأزهر، وكان له مندوحة عن ذلك، فكانت جنايتهم على الشريعة أنهم أضاعوا القسم الأكبر منها، وكل ذلك بحجة حماية الدين وحفظ الشريعة الذي هو فخرهم ولو بالباطل، ينالون به الزلفى في نفوس عامة المسلمين المقلدين لهم الذين لا يعلمون بماذا يقلدون". وهكذا فإن ما قيل إنه "حفظ الشريعة" لم يكن- في حقيقته- إلا ضرباً من المحافظة- بلغة الأستاذ الإمام- على "التقليد الأعمى للميتين والجمود على العادات الموروثة"؛ وهي المحافظة التي لم تذهب فحسب بروح الدين والشريعة، بل إنها ذهبت برِسومهما أيضاً. فإن "الناس تحدث لهم باختلاف الزمان، أمور ووقائع لم يُنص عليها في هذه الكتب (الموروثة)، فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم؟ هذا لا يُستطاع، ولذلك اضطر العوام والحكام إلى ترك الأحكام الشرعية ولجأوا إلى غيرها".

ولعل في هذا الذي أدركه الأستاذ الإمام من أن عجز شيوخ الأزهر عن جعل الشريعة موافقة لحال العصر قد انتهى إلى ترك الناس لها (وبما آل إلى اضمحلالها روحاً ورسماً)، ما يقوم دليلاً على أن تغيُّر أحوال العمران يستلزم تغييراً في الأحكام، وإلا فإنها ستتحول إلى محض عباراتٍ فارغة لا فعل لها في الواقع. وغنيٌّ عن البيان أن دوران الأحكام مع حال العمران ينبني على فرضية أن الشريعة ليست هي تلك الأحكام الجزئية المخصوصة بحال العمران في لحظةٍ ما، بقدر ما هي جملة مقاصد وأصول كلية ذات جوهر ثابت؛ وفقط فإن الأحكام هي الإجراءات الواقعية العملية التي تحقق هذه المقاصد بما يتناسب وأحوال العمران القائم. وإذا كانت المقاصد والأصول ذات جوهرٍ ثابت وعابر لأحوال العمران المتغيرة، فإن الأحكام المُحققة لها تكون مشروطة بهذه الأحوال المتغيرة؛ وبما يعنيه ذلك من وجوب تغيرها. ولقد عبر الإمام عن هذا الترابط بين الزمان والأحكام بما أشار إليه من "إن أهل بخارى جوزوا الربا لضرورة الوقت عندهم. والمصريون قد ابتلوا بهذا، فشدد الفقهاء على أغنياء البلاد، فصاروا يرون أن الدين

ناقص، فاضطر الناس إلى الاستدانة من الأجانب بأرباح فاحشة استنزفت ثروة البلاد وحولتها للأجانب. والفقهاء هم المسئولون عند الله تعالى عن هذا وعن كل ما عليه الناس من مخالفة الشريعة، لأنه كان عليهم أن يعرفوا حالة العصر والزمان، ويطبقوا عليه الأحكام بصورة يمكن للناس اتباعها، لا أنهم يقتصرون على المحافظة على نقوش هذه الكتب ورسومها ويجعلونها كل شيئ ويتركون لأجلها كل شيئ".

ومن هنا ما يقرره الأستاذ الإمام- بصراحة وحسم- من أن حالة العمران الذي يكون عليها الناس أو الأمة هي المرجع للقوانين والأحكام وأنظمة العقاب والجزاء القائمة في لحظة بعينها. فهو إذ ينطلق من تصور أن "قوانين كل أمة تكون على نسبة درجتها في العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم، وبحيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى، تباينها في درجة العرفان أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختل نظامها"، فإنه يؤكد بذلك على صدور القانون- من دون أن يكون للمصدر الذي صدر عنه أي تأثيرٍ في ذلك- عن الحال التي تكون عليها الأمة، ودرجة ارتقائها في العلم والعرفان. ولعل ما يؤكد على وعي الإمام بأن حقيقة دوران القانون مع حال الأمة ورقيها في العمران، لا تتأثر حتى في حال القول بأن مصدره السماء، يتبدى في تأكيده على أن أنظمة الزجر والعقاب تدور، بدورها، مع رقي الأمة في المدنية؛ وبمعنى أنه إذا كانت العقوبة البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقي في المدنية سوف يفرض نوعاً مختلفاً من العقوبة. فإن هناك "أمة فطرت أفرادها على الغلظة ومجافاة الرقة، وكانت بواطنهم منطوية على الخسة والسفالة، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسسة على الجزاءات الشديدة، فمن الخطأ البيّن أن يُعامل مذنبهم بالسجن إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقاباً". وهكذا تتناسب صرامة العقوبة وغلظتها مع حال الانحطاط في المدنية. وحين يدرك المرء أن هذه الحال من الغلظة والانحطاط في المدنية كانت- حسب ابن خلدون- هي حال العرب قبل الإسلام، فإنه يستطيع أن يقدِّر أن هذه الحال هي التي تقف وراء نظام العقوبة الصارم الذي وضعه الإسلام؛ ومع ملاحظة أن الرقي في المدنية لابد أن يدفع باتجاه نظامٍ أقل صرامة في العقاب. فإن هناك "من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهيّن، إذا كانت طباعهم سهلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يُسَن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقاً على أحوالهم، فلا يُكلفون بالقوانين الصارمة لأنها تضر بهم، شأن من يتجاوز في استعمال الدواء الحد المخصوص".

وهكذا فإن الأصل القرآني للحدود أو نظام العقوبة، لم يمنع الأستاذ الإمام من ربطها بحالٍ معين في العمران والاجتماع؛ وإلى حد ما يمكن قوله من أنها تجد مرجعيتها ونظامٍ معقوليتها في أحوال هذا العمران. وإذن فإنه لم يتعامل معها بما هي نظامٌ ثابت ومطلق يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمانٍ بعينه، بل ربطها بأحواله ودواعيه. وبذلك يكون الأستاذ الأمام قد حسم- قبل ما يزيد على القرن- معضلة العلاقة بين أحكام الشريعة وأحوال العمران (أو بين "الشرعي"

و"المدني")؛ وعلى النحو الذي بدا معه أن الأحكام (أو القواعد القانونية والجزائية) إنما تجد- ولو كانت حتى ذات أصلٍ ديني- مرجعيتها التفسيرية في أحوال العمران "المدني" وليس العكس؛ وبما يكشف عن أطروحة أكثر رقياً من تلك التي يطرحها دعاة الإسلام السياسي الآن. فأولئك الأخيرين لا يعرفون إلا منظومة (قانونية وجزائية) ترتبط- على قول الإمام- بحالٍ بعينه في العمران المدني، ويريدون فرضها على حالٍ مغاير لحال العمران الذي نشأت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام من أن وضع قانون طائفة بعينها لطائفة أخرى مباينة لها سوف "يقلب ما يكون دواءً للأولى إلى داءٍ للأخرى"، ويعني من حيث سيؤدي ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع والعمران. وهكذا فإن العبرة، عند الأستاذ الإمام، هي بما يؤدي إلى صلاح العمران البشري؛ وبما يعنيه ذلك من نزع سمات الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسي والاجتماعي على العموم.

وإذ يرسِّخ الأستاذ الإمام قاعدة دوران الأحكام الشرعية مع أحوال العمران، فإن تحليلاً لتلك القاعدة يؤول إلي أن أحوال العمران هي "الأصل" الذي تدور وراءه الأحكام، كفرعٍ له. ولعل أهم ما يترتب على ترسيخ تلك القاعدة هو التأكيد على تمايز مقاصد الشريعة وأصولها الكلية (غير القابلة للتحول) عن أحكامها التي تقبل التحول والدوران. وبحسب هذا التمييز فإنه إذا كانت بعض أحكام الشريعة لا تقبل التجاوب مع أحوال العمران الحديث الذي كانت تشهده مصر آنذاك، فإن أصولها ومقاصدها لا تقبل هذا التجاوب فحسب، بل إنها ستكون أساساً لأحكام أخرى تحقق هذا التجاوب عملياً. بل إنه يبدو أن حفظ مقاصد الشريعة وأصولها يكون موقوفاً على تغيُّر أحكامها وفروعها؛ وذلك من حيث أن عدم تغيُّر الأحكام وتبدُّلها سيكون مهدداً للمقاصد والأصول. ومن هنا ما كان لابد أن يقوم به الأستاذ الإمام من إعادة النظر في الكثير من الأحكام المستقرة التي لم تعد تتفق مع حال العمران في عهده، وتهدد تفعيل المقاصد والأصول.

وكالمتوقع، فإن الأحكام الشرعية المتعلقة بالنساء وغير المسلمين والرقيق والمعاملات المالية المستحدثة كانت هي التي أدار الإمام عليها مراجعاته. ولعل انشغاله بهذه المسائل يتكشَّف عن سعيه الجاد إلى توطيد دعائم المدنية الحديثة؛ وفي القلب منها مفهوم "المواطنة" الذي بدا أنه يقتضي- حسب تعبير الطهطاوي- تفعيل مبدأ "التسوية"- بين أهل المملكة، من دون أي تمييز على أساس النوع أو الدين أو العرق. وإذا كان الطهطاوي قد عالج مثل هذه المسائل على النحو الذي سمحت به حدود لحظته له، فإن معالجة الأستاذ الإمام للمسائل ذاتها قد كانت أكثر تفصيلاً وعملية. ولعل ذلك يرتبط بأن إلحاح الحاجة إلى الإصلاح الاجتماعي قد تزايد مع الإمام عما كان عليه مع الطهطاوي الذي لم تكن حدة الأزمة المصرية قد ارتفعت وتيرتها في عهده.

وإذا كان الأستاذ الإمام قد ارتد بجوهر الأزمة المصرية إلى التدني بالمصريين إلى وضعية "الآلات"؛ وهي الوضعية التي كان لرجال الدين بتفكيرهم الجامد في الدين والشريعة دوراً حاسماً في تكريسها، فإن جوهر رؤيته الإصلاحية قد تمحورت حول التعالي بهم من وضع "الآلات" إلى ما أراده لهم الله من أن يكونوا "ذوات". وهكذا فإن هذا التعالي كان هو المُحدد لتعامله مع كافة المسائل الجزئية التي بدا له أن "الذاتية"

الإنسانية تتعرض فيها للتهميش على نحو كاملٍ تقريباً. وإذ كانت النساء وغير المسلمين والرقيق هم الفئات الأكثر تهميشاً وتدنياً بهم إلى ما دون الإنسان، وكان هذا التدني يجد ما يؤسس له ويحرسه في جملة أحكام منسوبة إلى الشريعة أو المدونة الفقهية المُتوارثة بالأحرى، فإن الأستاذ الإمام قد أخذ يفكك هذه الأحكام المُتوارثة كاشفاً عن انحراف الكثير منها عن مقاصد شريعة القرآن. ولعله كان يكشف بذلك عن التقابل بين الفقهي والقرآني الذي يبدو فيه وكأن الفقهي كثيراً ما كان ينحاز للتقليد الاجتماعي المستقر على حساب التوجيه القرآني. وبالرغم من ذلك فقد "جعل الفقهاء من كتبهم هذه، على علاتها، أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها، وإن عارض الكتاب والسنة. فانصرفت الأنظار عن القرآن والحديث، وانحصرت أنظارهم في كتب الفقهاء، على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة".

ولعل هذا التقابل بين القرآني والفقهي هو ما سعى الأستاذ الإمام إلى توظيفه في أنسنة علاقة الاقتران بين المرأة والرجل. فإذ يأخذ على "الفقهاء أنهم يُعَرِّفون الزواج بأنه عقد يملك به الرجل بضع المرأة. وما وجدت فيها كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية، وكلها خالية من الإشارة إلى الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كلاً منهما من الآخر"، فإنه يقرر أنه قد رأى "في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه، قال الله تعالى: " وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" (الروم:21)، والذي يقارن بين التعريف الأول الذي فاض من علم الفقهاء علينا والتعريف الثاني الذي نُزِّلَ من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقداً غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع". وهكذا فإنه فيما يتنزَّل "الفقهي" بالمرأة إلى منزلة الشيئ/ الجسد الذي يكون موضوعاً لتملُّك الرجل من أجل التلذذ، فإن أهم ما يلفت النظر هو أن "القرآني" لا يشير إليها كجسد، بل كزوجٍ مخلوقٍ من "نفس" الرجل؛ وبما يشير إليه ذلك من رفع أي أساسٍ للتمايز بينهما. ومن جهة أخرى، فإن إشارة القرآن إلى كونها مخلوقة من نفس الرجل يحيل إلى أن "الجسد" لا يمكن أن يكون هو محور العلاقة بينهما، بقدر ما إن ما ينتسب إلى "النفس" من معاني المودة والرحمة هو الأساس الحاكم للعلاقة بينهما.

ولعله يمكن القول بأن الأستاذ الإمام قد اتخذ من ملاحظة (التباين بين الفقهي والقرآني) ذات الطابع النظري، أساساً لإحداث تغييرات جوهرية تطال جوهر العلاقة بين المرأة والرجل في الواقع العملي؛ وبما تجلى في دعوته إلى استحداث تشريعات مُلزمة تنظم الحق في الطلاق وتعدد الزوجات بالذات. وضمن هذا السياق، فإن الإمام لم يعمل كفقيه يستدعي من المنظومة المتوارثة بدائل مختلفة يدفع بها في وجه الأحكام المستقرة

بخصوص هاتين المسألتين، بل إنه انشغل بقراءة القصد القرآني الأعمق للآيات الحاكمة لعلاقة الرجل بالمرأة على النحو الذي يفتح الباب للتفكير في وضعية المرأة خارج إطار المنظومة المتوارثة التي تتنزَّل بها. وفي هذه القراءة للقصد القرآني، فإنه راح يؤكد على أن قيم الأحكام المحققة لهذا القصد تتبدَّل بحسب ضرورة الوقت، وذلك لكي يكون ممكناً تحقيقه في أحوالٍ متغيرة.

ولقد كانت تلك هي آليته الرئيسة في التعاطي مع مسألة تعدد الزوجات في الإسلام. فقد "كان للتعدد في صدر الإسلام فوائد أهمها صلة النسب والصهر الذي تقوى به العصبية، ولم يكن له من الضرر مثل ما له الآن، لأن الدين كان متمكناً من نفوس النساء والرجال". ويقدم عبده تفصيلاً لما يقول إنها "الرزايا والمصائب المتولدة من تعدد الزوجات التي منها السرقة والزنا والكذب والخيانة والجبن والتزوير، بل منها القتل حتى قتل الولد والده والوالد ولده والزوجة زوجها والزوج زوجته، وكل ذلك واقعٌ ثابت في المحاكم"؛ وبما يؤكد على أن الفوائد التي كانت للتعدد قد انعدمت، ولم تعد له إلا المضار التي يلزم معها تغيير حكمه. ومن هنا ما يصير إليه من أنه "يجب على العلماء النظر في هذه المسألة، خصوصاً الحنفية منهم الذين بيدهم الأمر وعلى مذهبهم الحكم، فهم لا ينكرون أن الدين أُنزل لمصلحة الناس وخيرهم، وأن من أصوله منع الضرر والضرار، فإذا ترتب على شيئ مفسدة في زمن لم تكن تلحقه فيما قبله، فلا شك في وجوب تغيير الحكم وتطبيقه على الحالة الحاضرة، يعني على قاعدة: درء المفاسد مُقدمٌ على جلب المصالح، وبهذا يُعلم أن تعدد الزوجات مُحرم قطعاً عند الخوف من عدم العدل". وإذ يكون "شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً، فإن وُجد في واحدٍ من المليون فلا يصح أن يُتخذ قاعدة، ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدد، أو للعالِم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب". وإذ يبدو العدل، هكذا، هو "المانع" لتعدد الزوجات، فإنه "لا يمنع رجل لم تأت زوجته منه بأولاد أن يتزوج بأخرى ليأتي منها بذرية، لأن الغرض من الزواج هو التناسل". هكذا فإن الحكم الشرعي- بحسب الإمام- ليس حكماً مطلقاً يعمل بمعزلٍ عن أي شروط، بل إنه معلقٌ على شروط تقوم خارجه هي التي تحدد إمكان تفعيله أو تعليقه.

وإذا كانت قاعدتي المصلحة ومراعاة الأغلب قد انتهت بالإمام إلى "تجويز الحجر على الأزواج عموماً أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لذى القاضي (فإنه يؤكد على أنه) ليس في الدين ما يمنع ذلك (التجويز)، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط". ولعله يكشف بذلك عن وعيه بأن العادة والتقليد الاجتماعي قد لعبا دوراً حاسماً في توجيه "الفقهي"، ولو كان ذلك على حساب "القرآني". ومن هنا إلحاح الإمام على معالجة مسألة تعدد الزوجات ضمن إطار "القرآني" بالذات.

وضمن هذا السياق، فإنه إذا كان ثمة من يحتج بأن من "يطيل البحث في النصوص القرآنية التي وردت في تعدد الزوجات يجد أنها تحتوي حظراً وإباحة"، فإن الأستاذ الإمام يجمع بين نصوص الحظر والإباحة قارئاً للواحدة منهما بالأخرى بما يكشف عن أن وجهة القرآن هي حظر التعدد ومنعه. فإن "الشارع علق وجوب الاكتفاء بواحدة (أي زوجة واحدة) على مجرد

الخوف من عدم العدل (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة)، ثم صرح بأن العدل غير مُستطاع (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم)، فمن ذا الذي يمكنه أن لا يخاف عدم العدل مع ما تقرر من أن العدل غير مُستطاع؟. وهل لا يخاف الإنسان من عدم القيام بالمحال؟. أظن أن كل بشر إذا أراد الشروع في عمل مُستطاع يخاف، بل يعتقد أنه يعجز عن القيام به والوقوع في ضده. ولو أن ناظراً في الآيتين أخذ منهما الحكم بتحريم الجمع بين الزوجات لما كان حكمه هذا بعيداً عن معناهما. لولا أن السنة والعمل جاء بما يقتضي الإباحة في الجملة".

وبعبارة أصرح، فإن الأستاذ الإمام يقطع بأن آية إباحة تعدد الزوجات إذا كانت تشير إلى أن "تعدد الزوجات حلال إذا آمن الجور، فإن هذا الحلال هو كسائر أنواع الحلال تعتريه الأحكام الشرعية الأخرى من المنع والكراهة وغيرهما بحسب ما يترتب عليه من المفاسد والمصالح، فإذا غلب على الناس الجور بين الزوجات، كما هو مُشاهد في أزماننا، أو نشأ عن تعدد الزوجات فساد في العائلات، وتعدٍ للحدود الشرعية الواجب التزامها، وقيام العداوة بين أعضاء العائلة الواحدة، وشيوع ذلك إلى حد يكاد أن يكون عاماً، جاز للحاكم، رعاية للمصلحة العامة، أن يمنع تعدد الزوجات بشرط أو بغير شرط، على حسب ما يراه موافقاً لمصلحة الأمة". وهكذا فإنه إذا كان القرآن يتسع لدلالتي الحظر والإباحة فيما يتعلق بالتعدد، فإن كون آية الإباحة "لم تُنسخ بالإجماع، ويلزم العمل بمدلولها ما دام الكتاب"، لم يمنع الأستاذ الإمام من أن يتأولها على النحو الذي راحت معه تتحول إلى سندٍ لِدلالة حظره. فإنه قد علق "الإباحة على شرط العدل، فإن ظُن الجور مُنعت الزيادة على الواحدة، وليس في ذلك ترغيب في التعدد، بل فيه تبغيض له". وإذ ينطوي القرآن على "تبغيض" التعدد، فإن الأستاذ الإمام لم يجد بداً من تقرير أنه لا مستند للتعدد إلا السنة والعمل الذي استقر عليه الناس.

وهنا يلزم التنويه بأن حال "الترقي" في المدنية التي أصبح عليها الناس في عصر الإمام هي ما يقف وراء ما يقرأه من "تبغيض" القرآن للتعدد؛ وإلى حد تحريمه وحظره. فإن تعدد الزوجات "هو من العوائد التي دل الاختبار التاريخي على أنها تتبع حال المرأة في الهيئة الاجتماعية، فتكون في الأمة غالبة عندما تكون حالة المرأة فيها منحطة، وتقل أو تزول بالمرة عندما تكون حالها مرتقية". وتبعاً لهذه القاعدة التي ترسخت بالاختبار التاريخي فإن "الرجل إذا بلغ من كمال العقل ما يشعر معه بمنزلة زوجته من أهله وأولاده، وعرف أن من حقوقها أن تكون في المرتبة التي تستحقها بمقتضى الشرع والفطرة مال إلى الاكتفاء بالواحدة من الزوجات، ويمكن الاستدلال على ذلك بما نشاهده، ولا نظن أحداً ينازعنا فيه، من أن هذه العادة خفت في بعض الطبقات من أهل بلادنا عما كانت عليه قبل عشرين أو ثلاثين سنة". وإذا كان حال الترقي الراهن قد جعل ظاهرة تعدد الزوجات تقل أو تزول بالمرة، فإن قراءة الظاهرة نفسها بالحال السابق الأقل رقياً تجعل ما فعله القرآن من الاكتفاء بتخفيفها- أو حتى محاصرتها- أمراً مفهوماً تماماً.

فإن "تعدد الزوجات هو من العوائد القديمة التي كانت مألوفة عند ظهور الإسلام، ومنتشرة في جميع الأنحاء يوم كانت المرأة نوعاً خاصاً، معتبرةً

في مرتبة بين الإنسان والحيوان". وضمن سياق هذا الترقي الأدنى الذي جعل المرأة في مرتبة بين الإنسان والحيوان، فإن "النساء لم يكن إلا متاعاً للشهوة لا يُرعى فيهن حق، ولا يُؤخذ فيهن بعدل، حتى جاء الإسلام فشرع لهن الحقوق، وفرض فيهن العدل". وكمتاع للشهوة فإنه لم يكن هناك "حدٌ لما يبتغيه الرجال من الزوجات". إن القرآن قد واجه هذه الحال الدنيا من الترقي بأن "خفف الإكثار من الزوجات، ووقف عند الأربع، ثم إنه شدد على المكثرين إلى حد لو عقلوه لما زاد واحد منهم على الواحدة". ويعني ذلك أن بناء الدلالة القرآنية الخاصة بتعدد الزوجات تتحرك على مدار يبدأ من "التخفيف"- من خلال وضع حدٍ لعدد الزوجات- ويصل إلى "التبغيض" بما يفعل من تعليق التعدد على شرط العدل العسير التحقيق؛ وبما يفتح الباب أمام تحريمها وحظرها.

واللافت أنه إذا كان القرآن قد اتسع لدلالتي الحظر والإباحة بخصوص تعدد الزوجات، فإن الإمام قد جعل السياق هو وحده المُحدد لاشتغال احدى الدلالتين في لحظة بعينها. وترتيباً على هذه القاعدة، فإنه قد بدا أن السياق الموجه لدلالة إباحة التعدد يتحدد من جهتين؛ تتمثل الأولى في أن "العرب كانوا قبل البعثة في شقاق وقتال دائمين، والقتال إنما كان بين الرجال، فكان عدد الرجال ينقص بالقتل، فيبقى كثيرٌ من النساء بلا أزواج، فمن كانت عنده قوة بدنية وسعة في المال كانت تذهب نفسه وراء التمتع بالنساء فيجد منهن ما يرضي شهوته، ولا يزال يتنقل من زوجة إلى أخرى ما دام في بدنه قوة وفي ماله سعة"، وتتمثل الثانية في إن "الرجل من العرب كان يكفل اليتيمة فيعجبه جمالها ومالها، فإن كانت تحل له تزوجها وأعطاها من المهر دون ما تستحق، وأساء صحبتها وقتَّر في الإنفاق عليها وأكل مالها، فنهى الله المؤمنين عن ذلك، وشدد عليهم في الامتناع عنه، وأمرهم أن يؤتوا اليتامى أموالهم، وحذرهم من أن يأكلوا أموالهم إلى أموالهم، ثم قال لهم: إن كان ضعف اليتيمات يجركم إلى ظلمهن، وخفتم ألا تقسطوا فيهن إذا تزوجتموهن، وأن يطغى فيكم سلطان الزوجية فتأكلوا أموالهن وتستذلوهن، فدونكم النساء سواهن، فانكحوا ما يطيب لكم منهن من ذوات جمال ومال من واحدة إلى أربع". وهكذا فإن ما عرفه الواقع فعلياً من نقص عدد الرجال نتيجة للحروب التي كانوا يقتتلون فيها في شبه الجزيرة العربية من جهة، وطمع الرجال، من جهة أخرى، في أموال اليتيمات اللواتي يكفلونهم قد كانا هما المحددين للسياق المُبيح لتعدد الزوجات. وفي المقابل، فإنه بدا أن السياق الموجِّه للدلالة نحو حظر التعدد إنما يتحدد بحال الترقي والتقدم في المدنية الذي جعل ظاهرة التعدد تقل أو تزول بالكلية. والمهم هنا أن الإمام يكرس الفكرة القاضية بأن دلالة الأحكام ليست نهائية أو مطلقة، بل هي متحولة بحسب ما يطرأ على سياق الواقع من تحولات تدور- وبالذات- مع حال الترقي في المدنية أو عدمه. وهكذا فإذا كانت الأحكام الجزئية لا تتجاوب مع ما يقتضيه الترقي الحاصل في المدنية، فإن الأستاذ الإمام يعول على تجاوب مقاصد الشريعة وأصولها مع هذا الترقي؛ وعلى الذي تكون معه هذه المقاصد والأصول مولدةً لأحكامٍ جديدة تناسب الترقي، وتكون بديلاً عن الأحكام السابقة التي لا تتجاوب معه. وبالطبع فإن ذلك يعني أن تحول الدلالة لا يؤثر في أن الحكم يكون في حالتي الحظر والإباحة محققاً لقصد المصلحة الذي ترعاه

الشريعة، بل إنها تتحول لكي تحقق هذا القصد بالأحرى. وليس من شكٍ فيما يؤكد عليه ذلك من أن الأستاذ الإمام يميز في الشريعة بين الأحكام الجزئية القابلة للتحول لأنها ترتبط بالوقت من جهة، وبين المقاصد الكلية التي تتسع للمصالح الإنسانية على نحوٍ عابرٍ للوقت، والتي تتبلور الأحكام كمجرد إجراءات عملية لتحقيقها من جهة أخرى. وضمن سياق هذا التمييز، فإنه بدا أن مقاصد الشريعة وأصولها الكلية هي الأكثر ارتباطاً بالمجال "القرآني"، على عكس الأحكام المتحولة التي هي أكثر إحالة إلى "الفقهي". وغنيٌّ عن البيان أنه ما كان يمكن تفعيل ذلك كله من دون الفصل- وعلى الدوام- بين "منطوق اللفظ" وبين ما يقوم وراءه من "الأصل والقصد" الذي قد لا يكون موضوعاً للنطق الصريح.

ولقد كانت تلك هي المبادئ الحاكمة لطريقة تعامل الأستاذ الإمام مع كافة المسائل التي ألزمه عصره بوجوب النظر والتفكير فيها؛ سواء ما يتعلق منها بما يخص النساء، كمسألة الطلاق مثلاً، أو مسألة غير المسلمين والرقيق. فقد ركز الأستاذ الإمام على إظهار المسافة القائمة بين "القرآني" وبين "الفقهي" فيما يخص الطلاق. وبحسب ذلك فإنه قد مضى إلى أنه إذا كان "شرعنا الشريف قد وضع أصلاً عاماً يجب أن تُرد إليه جميع الفروع في أحكام الطلاق، وهو أن الطلاق محظورٌ في نفسه مُباح للضرورة، (فإن) المُطلع على كتب الفقه يرى أن الفقهاء من أتباع الأئمة قد توسعوا في أمر الطلاق، ولم تطرد طريقتهم على وتيرة واحدة في تطبيق الأحكام على الوقائع". وإذن فإنه فيما يقصد "القرآني" إلى التضييق في أمر الطلاق؛ وإلى حد الاقتراب به من أن يكون محظوراً إلا للضرورة، فإن "الفقهاء"- على العكس- يتوسعون في ما يؤدي إلى وقوعه؛ وإلى حد إيقاعهم له بمجرد التلفُّظ به، ولو على نحو عابث، ومن غير ضرورة بالمرة.

وكمثال لتباين الفقهي عن القرآني، فإن الأستاذ الإمام يورد "مسألة وقوع الطلاق الصريح بدون اشتراط النية" التي يبدو فيها أن "الفقهاء، وخصوصاً من المذهب الحنفي، قد خالفوا فيها الأصول العامة التي بُنيت عليها معظم أحكام الشريعة، وفاضت بها نصوص الكتاب والسنة كالأصل المقرر لعدم تكليف المُكره والغافل المخطئ، وأخرجوا الطلاق من مشمول هذا الأصل، فقضوا بوقوعه على المُكره المُخطئ والهازل والسكران...(والظاهر طبعاً) أن أهل هذا الرأي (من الفقهاء) لم يعولوا على النية التي هي أساس الدين الإسلامي كما يُستفاد من حديث (إنما الأعمال بالنيات) كما أنهم لم يلتفتوا إلى قصد الشارع في أن الطلاق محظور في الأصل وأنه أبغض الحلال عند الله". وقد أرجع الإمام هذا التباين إلى تعلق "الفقهي" بما هو شكلي وخارجي، وذلك فيما يلح "القرآني" على ما هو جوهري وباطني. إذ فيما يقع الطلاق عند الفقهاء "لأن لفظ الطلاق ذُكر على لسان الزوج"؛ وبمعنى أنه يقع بمجرد النطق باللفظ، فإن الأصل في الشريعة أنه لا يقع إلا بالنية والقصد. وهنا فإن الإمام لم يترك الفرصة تمر دون التأكيد على أن مأزق الفقهاء يأتيهم من "اشتغالهم بتأويل الألفاظ والتفنن في فهم معانيها في ذاتها بقطع النظر عن الأشخاص، وعندهم متى ذُكر اللفظ تم الأثر الشرعي، ولهذا قصروا أبحاثهم جميعها على الكلمات والحروف، وامتلأت الكتب بفهم: طلقتك، وأنت طالق، وأنت مطلقة، وعليَّ الطلاق، وطلقت رجلك أو رأسك أو عرقك وما أشبه ذلك. وصارت المسألة مسألة

بحث في اللفظ والتركيب ربما كان مفيداً للغة والنحو، ولكنه لا يفيد مطلقاً علم الفقه بشيئ....، ولو ترك فقهاؤنا الاشتغال بالألفاظ، وبحثوا في مآخذ الأحكام التي يقررونها، وعرفوا تاريخها وأسبابها، وقارنوا المذاهب بعضها ببعض، وانتقدوها، وبالجملة لو اشتغلوا بعلم الفقه الحقيقي، لتبين لهم أن الطلاق الحقيقي لا يكون طلاقاً إلا إذا كان مصحوباً بنية الانفصال". وهنا يقرر الإمام قاعدة "إن الأعمال لا تستغني عن الألفاظ، إذ لو حللنا أي عقدٍ لوجدناه مركباً من ظهور إرادة أو مطابقة إرادتين حصل الاستدلال عليها أو عليهما من ألفاظ صدرت شفاهياً أو بالكتابة، ولذلك فليس الغرض الاستغناء عن الألفاظ، وإنما مرادنا أن اللفظ لا يجب الالتفات إليه في الأعمال الشرعية إلا من جهة كونه دليلاً على النية (أو القصد)". وكعهده فإنه يربط هذا المُراد بالأحوال المتغيرة لعصره؛ وبمعنى أن تعليق وقوع الطلاق على النية والقصد وليس مطلق اللفظ إنما يبنيه على قوله: "نحن في زمان أَلِفَ رجالٌ فيه الهذر بألفاظ الطلاق، فجعلوا عِصم نسائهم كأنها لعب في أيديهم يتصرفون فيها كيف يشاؤون ولا يرعون للشرع حرمة، ولا للعشرة حقاً". وهو يرتب على هذه الحال تجويز الإقرار بأن "وجود الشهود وقت الطلاق ركنٌ بدونه لا يكون الطلاق صحيحاً، فيُمتنع بهذه الطريقة هذا النوع الكثير الوقوع من الطلاق الذي يقع الآن بكلمة خرجت على غير قصد ولا روية في وقت غضب. (والأهم من ذلك أنه) يظن أن في الأخذ بهذا الحكم موافقة لآية من كتاب الله ورعاية لمصلحة الناس، وما يدرينا لعل الله سبحانه وتعالى قد اطلع على ما تصل إليه الأمة في زمانٍ كزماننا هذا، فأنزل تلك الآية الكريمة لتكون نظاماً نرجع إليها عند مسيس الحاجة كما هو شأننا اليوم".

وانطلاقاً من أن مصلحة الناس تستلزم تقييد الطلاق بسبب ما جرى من الاستخفاف به؛ وهو الذي "تتعلق به أعظم الحوادث المدنية كالنسب والميراث والنفقة والزواج"، وأن القرآن يأتي موافقاً لتلك المصلحة، فإن الأستاذ الإمام لم يتورع عن اشتراط أن يكون الطلاق بحكمٍ من القاضي بدلاً من تركه يقع من الزوج من غير روية. وهو لا يربط ذلك بما "فيه منفعة عظيمة هي تقليل عدد الطلاق، (بل وهو الأهم بما) فيه من اتباع أوامر الله وتنفيذ حكم مهم مثل حكم التحكيم (بين الزوجين) المنصوص عنه في الآية التي ذكرناها، واتباع أمر شرعي بقى معطلاً إلى الآن حيث لم نسمع بإجرائه يوماً". وإذن فإنه التعطيل- في منظومة الفقه المستقرة- لحكم التحكيم، لتترك القرار الأخطر في الحياة الزوجية نهباً للإرادة الرجل المنفردة، أو حتى المستبدة. وغنيٌّ أن الاستبداد الأصغر على صعيد العلاقة بين الرجل والمرأة هو ما يؤسس للاستبداد الأكبر على مستوى العلاقة بين الحاكم والمحكوم. وهنا يلزم التنويه بما يبدو وكأن الإمام قد أدركه من أن المصلحة تقتضي تحديد الإرادة المنفردة للرجل بما يحول دون استبدادها. ولم هذا التحديد ليتعلق فحسب بما يخص العلاقة بين الرجل والمرأة، بل إن خطاب الأستاذ الإمام يكشف عن سعيه لتحديد الإرادة المنفردة للحاكم أيضاً. والمهم هنا هو ما يكاد ينطق به الإمام من أن تفعيل مبدأ المصلحة لا يكون بالتضاد مع القرآن، بقدر ما إنه يفتح الباب لتشغيل ما عطلته المنظومة الفقهية من أحكام القرآن. والأخطر هو ما يبدو قابلاً للاستنتاج من أن القصد الخفي لهذا التعطيل لأحكام القرآن قد يكون هو

خدمة الاستبداد.
وعلى أي الأحوال، فإنه إذا كانت حال العصر تقتضي تحريكاً للحكم على غير ما استقرت عليه المنظومة الفقهية الموروثة، فإن الأستاذ الإمام يؤكد على أن في القرآن ما يؤسس لهذا التحريك الذي تقتضيه رعاية مصلحة الناس. وبالطبع فإن ذلك يعني أنه في الحال التي لا يكون فيها "الفقهي" مواكباً لحال العصر، فإن "القرآني" يتكفل بتقديم ما يكون أساساً لحكمٍ يتجاوب مع تلك الحال. ويكاد المرء يستنتج أن الإمام يرى القرآن مختصاً- في مواجهة الفقه- بما يؤسس لما يمكن به التجاوب مع أحوال الأزمنة المتغيرة؛ وإلى حد تصوره أن يكون الله قد اطلع على ما سيحدث من تحولات الأزمنة، فضمَّن كتابه ما يمكن أن يكون جواباً على تلك التحولات.
ولعل ذلك يعني- وبلا أي مواربة- أن الإمام يفكر في الشريعة، كسابقيه الطهطاوي والتونسي، بالقصد وليس بالنص. وإذ القصد الأكبر عند الإمام هو الارتقاء بالبشر من منزلة "الآلات" إلى مقام "الذوات"، فإنه- وفيما يخص الطلاق- قد راح يتعامل معه، لا على طريقة الفقهاء المستقرة في النظر إليه كمجرد موضوعٍ للإرادة المنفردة للرجل وحده، بل جعله حقاً للمرأة كذلك؛ وبما يعنيه ذلك من التصريح بمبدأ التسوية بينهما. وغنيٌّ عن البيان أنه كان بذلك يخلخل بالكلية المنطق الذكوري الأبوي الذي تقوم عليه المنظومة الفقهية المتوارثة؛ التي استقرت على "أن الذكر أكمل وأفضل من الأنثى، والأفضل الأكمل مقدَّمٌ على الأخس الأرذل".
وبحسب مبدأ التسوية، فإن الإمام يقرر "أنه مهما ضيَّقنا حدود الطلاق فلا يمكن أن تنال المرأة ما تستحق من الاعتبار والكرامة إلا إذا مُنحت حق الطلاق، ومن حسن الحظ أن شريعتنا النفيسة لا تعوقنا في شيئ مما نراه لازماً لتقدم المرأة". وهو يرى أن الوصول إلى منح المرأة حق الطلاق يكون من خلال "العمل بمذهب آخر غير مذهب الحنفية الذي حرم المرأة في كل حال من حق الطلاق؛ حيث قال الفقهاء من أهله: إن الطلاق مُنع عن النساء لاختصاصهن بنقصان العقل ونقصان الدين وغلبة الهوى، مع أن هذه الأسباب باطلة، لأن ذلك إن كان حال المرأة في الماضي فلا يمكن أن يكون حالها في المستقبل، ولأن كثيراً من الرجال أحط من النساء في نقصان العقل والدين وغلبة الهوى". وهكذا فإنه إذا كان النقصان هو حال المرأة في الماضي، فإن "ما كان لها في الماضي (من النقص) ليس ناشئاً عن جوهر خلقتها، وإنما كان فصلاً من فصول حياتها الطويلة"؛ ويعني أنه ليس من أصلٍ طبيعي، بل يرجع لسببٍ تاريخي. وهكذا فإن النقص ليس قدراً ملازماً للمرأة بما هي كذلك، بل إنه يرتبط بسياقٍ بدا أنه قد تغير بالفعل في حاضر الإمام على النحو الذي لاح فيه أن هذا النقصان لم يفارقها فحسب، بل إنه قد ظهر أنه مما يلحق بالكثيرين من الرجال أيضاً.
وإذ بدا للإمام أن السبب الذي حال دون منح المرأة حق الطلاق في الماضي قد زال في الحاضر من جهة، وأن المذهب الحنفي الذي يمنع هذا الحق لا يمكن تبديله من جهة أخرى، فإنه قد اختار "أن يستمر العمل على مذهب أبي حنيفة، ولكن تشترط كل امرأة تتزوج أن يكون لها الحق في أن تطلق نفسها متى شاءت أو تحت شرطٍ من الشروط"؛ وخصوصاً مع العلم بأن هذا هو ما بدا أن "المذهب الحنفي قد قرره وأساغه (لاحقاً)".
وإذا كان الإستاذ الإمام لم يتعرض- على نحوٍ واسع- لمسألة ميراث المرأة

بما يؤسس لإمكان تساويها مع الرجل، فإن القواعد الحاكمة لتفكيره من ربط الأحكام الفقهية بسياق تاريخي قابل للتغيُّر، ومن التأكيد على كون القرآن يتجاوب مع هذه القابلية للتغيُّر على النحو الذي يكون معه أصلاً لأحكامٍ مُستحدثة تناسب الوقت، قد وجهت تفكير أحد خلفائه (وهو الطاهر الحداد) في مسألة ميراث المرأة؛ وبما يمكن معه القول بأنها أفكار الإمام، ولكن منطوقاً بها على لسان غيره. وهي الأفكار التي راحت تفتح الباب أمام إمكان التسوية بين المرأة والرجل في الميراث.

لا يكتفي الحداد بتقرير حقيقة دوران الأحكام مع السياقات المتغيرة بطبيعتها، بل- والأهم- هو ما يؤكده من أنها، في هذا الدوران، لا تقدر أبداً على استنفاد القرآن. ولعل ذلك يعني أن ما يقف وراء الأحكام ليس فقط مقتضى السياق، بل- وكذا- نظام الخطاب في القرآن. وهكذا فإنه إذا كان سياق التنزيل قد استلزم نزول ميراث المرأة عن الرجل بسبب ما كان "للرجل من تفوق ظاهر على المرأة في الإنتاج وحمايته، وحماية العائلة والمصالح العامة لقبيلته أو شعبه، وحتى في حماية المرأة عند نزول الحادثات. ومثل هذه التكاليف تجعله عرضة لأخطار ومصاعب كبيرة كثيرة تأكل من ماله ولحمه ودمه. فإذا قدَّر له نصيباً أوفر في الميراث تعويضاً له عما يهلك منه، فليس ذلك مما يصعب احتماله على العدالة"، فإن نظام الخطاب في القرآن يفتح الباب أمام إمكان تجاوز هذا النزول بميراث المرأة.

ويظهر ذلك فيما يورده الحداد من أن "الإسلام لم يقرر نزول ميراث المرأة عن الرجل كأصل من أصوله التي لا يتخطاها"؛ وبما يعنيه ذلك من نفي الحداد أن يكون النزول بميراث المرأة- بما يحمله من مبدأ التمييز بينها وبين الرجل- أصلاً من الأصول الثابتة غير القابلة للتجاوز. وفي المقابل، فإنه يعتبر أن "القرآن يرمي في جوهره إلى العدالة التامة"؛ وبما يعنيه ذلك من أن هذه العدالة- وبما تستلزمه من تأكيد مبدأ التسوية وعدم التمييز- هو أحد أهم أصول الإسلام الكبرى. وهكذا فإن فرضية الحداد الرئيسة في إمكان التساوي تنبني على حقيقة أنه فيما يستحيل أن يكون التمايز أصلاً في خطاب القرآن، فإن العدالة- بما تقتضيه من التساوي- هي أحد أصوله الكبرى. وبالتالي فإن مقتضى خطاب القرآن يفرض رفع كل أشكال التمايز في العلاقات بين البشر؛ ومنها بالطبع العلاقة بين الرجل والمرأة فيما يخص الميراث.

وللتدليل على أن النزول بميراث المرأة ليس هو الأصل الثابت في القرآن، فإن الحداد يورد من القرآن ليس فقط ما يؤكد على أنه قد ساوى في حالاتٍ بعينها بين الرجل والمرأة في الميراث، بل وكذا على ما يكشف أنه قد جعل نصيب المرأة أعلى من الرجل في حالات أخرى. فقد ساوى القرآن المرأة بالرجل "في مسائل كميراث الأبوين مع وجود الولد، وميراث الإخوة في الكلالة. بل قد ذهب معها أكثر من ذلك فجعل حظها أوفر منه في وجه من مسألة ميراث الأبوين مع فقد الولد عكس الصورة الأولى كما في الآية (فإن لم يكن له ولدٌ وورثه أبواه فلأمه الثلث)، فعلى ظاهر الآية وكما يقول ابن عباس أن الثلث الذي لها من أصل التركة، فإذا كان من الوارثين زوج يستحق النصف من امرأته الهالك فلم يبق للأب إلا القليل من نصيب الأم، وهما من درجة واحدة في القرب. وبهذا المسلك أخرس كل نطق عن اعتبار نقص ميراث المرأة قد نشأ عن أنوثتها". وهكذا فإن القرآن نفسه هو

الذي يخلخل القاعدة التي ترسخت في التقليد الاجتماعي عن نزول ميراث المرأة عن الرجل؛ وذلك من خلال ما يورده من حالات يتساويان فيها أحياناً، ومن أخرى يفوق فيها نصيبها ما يحصل عليه الرجل. ويعني ذلك بالطبع أن القرآن لم يجعل النزول بميراث المرأة عن الرجل قاعدة مطلقةَ لا تنكسر أبداً، بل إنها محض حالة مؤقتة تفرضها شروطٌ ترتفع بارتفاعها. ولهذا فإنه "لا شيئ يجعلنا نعتقد خلود هذه الحالة (أي حالة نقص ميراث المرأة عن الرجل) دون تغيير"، بل إن نظام القرآن في الخطاب يقول بإمكان هذا التغيير.

وهو يربط التغيير، في هذه الحالة وغيرها، بما استقر عليه القرآن من اتباعه سنة التدريج في التعامل مع الواقع المُراد تغييره. ولعل اسهامه المهم، هنا، يتمثل فيما قرره من أن سنة التدريج لا تتوقف مع اكتمال التنزيل؛ وبما يعنيه ذلك من تصور التدريج كممارسة منفتحة لا تنتهي إلا مع بلوغ التطابق بين الإجراء العملي القائم وبين المثل الأعلى المأمول. إذ "ليس هناك ما ينص أو يدل على أن ما وصل إليه التدريج في حياة النبي هو نهاية المأمول الذي ليس بعده نهاية ما دام التدريج مرتبطاً بما للمسائل المُتدرج فيها من صعوبة يمكن دفعها عن قرب أو وعورة تستدعي تطور الأخلاق والاستعدادات بتطور الزمن". وهكذا فإن التدريج في بعض المسائل بالذات يبقى قائماً طالما أن هذه المسائل كانت تحتاج في تغييرها إلى حدٍ زمني مجاوزٍ لذلك الذي استغرقته فترة تنزيل الوحي. وهنا يلزم التنويه بأن هذا التدريج لا يتحدد فحسب بتحولات الزمان، بل إنه- وهو الأهم- يكون بمثابة التحقيق العملي لمقصد القرآن.

ولقد كانت مسألة الرق هي المثال الذي يورده الحداد لتأكيد انفتاح فعل التدريج وعدم اكتماله؛ وبمعنى أن التطور لم يبلغ مع اكتمال التنزيل، في حالة الرق بالذات، إلى حد التطابق بين الإجراء المعمول به وبين الوضع المأمول. ويرتبط ذلك بأن هذا التطابق كان في حاجة إلى تطورٍ في الأخلاق والاستعدادات (الاجتماعية والتاريخية) لم يكن موفوراً آنذاك. ومع الحدوث التدريجي لهذا التطور فإن الأمر يمضي في اتجاه حصول هذا التطابق بين القائم المعمول به وبين المثال المأمول فيه. فإن "عامة الشرائع إنما ترجع في حقيقة جوهرها ومرماها إلى أمرين عظيمين: هما الأخلاق الحميدة الفاضلة، وحاجة الإنسان في العيش، تؤيدهما وتعدل ما بينهما حتى لا يتعارضان في الحياة....، غير أن هذه الروح الطيبة الخالدة تضطر في عامة الأحوال أن تساير بقدر الضرورة استعدادات الإنسان وأحواله الناقصة في بروز آثارها في التربية والتشريع، ثم تأخذ في الوضوح بالتدريج إلى بلوغ مستواها عند نضوج الإنسان. وهذا هو عين ما سار فيه الإسلام فيما عُرف عنه من اتباع الحكمة التدريجية في تشريع أحكامه".

ولعل النتيجة القصوى لذلك تتمثل في أن ما قرره التنزيل، بخصوص الرق، ليس هو القول النهائي الذي لا قول بعده في المسألة، بل إنه هو القول الممكن بحسب تطور الأخلاق والاستعدادات؛ وعلى النحو الذي يفتح الباب لأقوال أخرى فيها تتجاوب مع تطورات الأخلاق والاستعدادات اللاحقة. ورغم أن هذه الأقوال لا تكون من منطوقات القرآن، فإنه لا يمكن القول بخروجها عن نظام خطابه أبداً. فإن هذا النظام ينطوي على التدريج المكتمل كالحال في الخمر، في مقابل التدريج المفتوح غير المكتمل الذي يفتح الباب

لأقوالٍ في المسألة- كمسألة الرق مثلاً- لم ينطق بها القرآن، ولكنها تكون منه مع ذلك؛ باعتبار توافقها مع نظام خطابه.
ولعل ذلك هو ما كان يفكر به الأستاذ الإمام حين قرر "أن الدين الإسلامي لا يعارض في إلغاء الرقيق، كما هو الحادث في هذه الأيام، بل هو لا يوافق على استمراره أصلاً..(ولهذا فإنه) ستصدر فتوى من شيخ الإسلام إعلاناً بأن إلغاء الرقيق يوافق روح القرآن والسنة". وبالطبع فإنه ما كان يمكن لمثل هذه الفتوى أن تصدر لولا أن وراءها هذا الفهم الذي يقضي بأن عدم تحقق المأمول، في مسألة الرق، مع اكتمال التنزيل، لا يغلق الباب أمام إمكان التحقق اللاحق له مع تطور الأخلاق والاستعدادات الذي بدا أن العصر الحديث يدفع به في اتجاه الحصول. ولعله يتفق مع هذا الفهم ما يقرره الأستاذ الإمام من أن القواعد الحاكمة للرق في المنظومة الإسلامية ليست "دينية"، بقدر ما هي ذات طبيعة "سياسية". ومن هنا ما يقوله من إن "العبد هو في الواقع أسيرٌ قد أُخِذ في حرب مشروعة، أو هو أحد أفراد أمة ليست على صفاء في علاقاتها بأمراء المسلمين، وليست بينها وبينهم معاهدات معاهدات أو محالفات تحميها، (ولهذا فإن) الكافر الذي ينتمي إلى أمة متحالفة مع أمير مسلم لا يمكن أن يؤخذ في الرق". إن كون العداوة "السياسية" وليس الكفر "الديني" هي الأصل في الرق إنما يعني أنه لا وجود لسبب ديني يبرر استمرار بقاء الرق؛ بقدر ما إنه موقوفٌ على نوع العلاقة السياسية لجماعة المسلمين بغيرهم. وفي كلمة واحدة، فإن ذلك يعني أن العمل بقواعد الرق ليس جزءاً من أصول معتقد المرء وثوابت إيمانه. وضمن هذا السياق، فإن تحول القاعدة الحاكمة للعلاقة بين المسلمين وغيرهم من "الدين"- الذي حدد هذه العلاقة في العصور الوسطى- إلى "السياسة" المُحددة للعلاقة نفسها في الأزمنة الحديثة، إنما يعني حصول تطور في الاستعدادات (التاريخية والأخلاقية) على النحو الذي راح يمهد الطريق أمام رفع الرق بالكلية. ولعل ذلك يكشف عن أن الموقف من ظاهرة الرق هو، في حقيقته، موقف "سياسي"، لا "ديني".
ولعل حصول التطور في الاستعدادات التاريخية والأخلاقية (الذي آل إلى رفع الرق) هو ما يقف وراء سعي الأستاذ الإمام إلى إعادة النظر في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين على النحو الذي تتحرر معه من قبضة من أسماهم "الجهلة المتشدقين" الذين جرت إرادتهم باستمرار التمييز ضد غير المسلمين بما يؤول إلى تهميشهم والحيلولة دون اندماجهم في المجال العام. وفي ذلك، فإنه يخلخل ما يروج له هؤلاء "الجهلة المتشدقين" باعتبار أنه يصدر عن شبهة لهم في فهم الآيات التي تسوِّغ تفسيقهم لإخوانهم (غير المسلمين) أو حتى تكفيرهم؛ وبما يحول دون قيام الألفة والمودة معهم. وهكذا فإنه يقرأ آيات النهي عن موالاة غير المسلمين التي تسوِّغ تفسيق غير المسلم وتكفيره بما يراه آية "محكمة" تحول دون هذا التفسيق، والتي تقول: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين* إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون". فإن هذه الآية تخصص خطاب النهي وتجعله

مخصوصاً بأولئك الذين يسلكون تجاه المسلمين سلوكاً غير ودي؛ وعلى النحو الذي يجعله نهياً مشروطاً وغير مطلق. ولعل الأستاذ الإمام كان يؤكد على ذلك بما أضافه من أن "الله أباح لنا في آخر ما نزل على نبيه- صلى الله عليه وسلم- نكاح الكتابيات، ولا يكون نكاحٌ في قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة، ولا تكون تلك القرابة حتى تكون المودة"؛ وبما يعنيه ذلك من أن النهي عن المودة- وعن الموالاة بالتالي- لم يكن نهائياً ومطلقاً.

وإذ يجعل الأستاذ الإمام فعل النهي عن مودة غير المسلمين وموالاتهم نهياً مشروطاً، فإنه يعلق هذه المشروطية على ما يترتب على الفعل من النفع أو الضرر؛ وبمعنى أنه يدور مع المصلحة وجوداً وعدماً بدوره. وهكذا فإنه "إذا آمن الضرر، وغلب الظن بالمنفعة، ولم يكن في الموادة معونة على تعدي حدود الله ومخالفة شرعه، فلا خطر في الاستعانة بمن لم يكن من غير المسلمين، أو لم يكن من الموفقين الصالحين ممن يسمونهم أهل الأهواء، فإن طالب الخير يُباح له، بل ينبغي أن يتوسل إليه بأية وسيلة توصل إليه، ما لم ضرر للدين والدنيا". وهو ينتقل إلى رصد الممارسات المؤكدة لهذا الفهم- الذي يعلق النهي عن الموالاة أو عدمه- في سنة النبي الكريم وممارسات الخلفاء وحكّام المسلمين؛ وبما يكشف عن استيعابهم العملي لدلالة عدم النهي عن موالاة غير المسلمين الذي تنطق به آية: "لا ينهاكم الله". ولقد بلغ هذا الاستيعاب إلى حد قبول استعانة المسلمين في حروبهم بغير المسلمين، وليس في مجرد الوظائف المدنية كالكتابة والجباية والوزارة وغيرها. وهو ينقل عن ابن خلدون تفسيره لهذه الاستعانة بغير المسلمين من "أن القوم كانوا عرباً أميين لا يحسنون الكتابة والحساب، فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب...، وكذا حال المخاطبات وتنفيذ الأمور، لم يكن عندهم (يعني العرب) رتبة خاصة، للأمية التي كانت فيهم". وبالطبع فإن ذلك يعني وعي الأستاذ الإمام بأن شروط السياق تلعب دوراً جوهرياً في توجيه الدلالة نحو المودة والموالاة. وهكذا فإنه ينقل عن ابن خلدون أيضاً أن "ملوك المغرب صاروا يتخذون طائفة من الإفرنج (غير المسلمين) في جندهم، واختصوا بذلك، لأن قتال أهل وطنهم كله بالكر والفر، والسلطان يتأكد في حقه ضرب المصاف ليكون ردءاً للمقاتلة أمامه، فلابد أن يكون أهل ذلك الصف من قومٍ متعودين للثبات في الزحف وهم الإفرنج، ويرتبون مصافهم المحدق بهم منها (أي الإفرنج)، هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر، وإنما استخفوا ذلك للضرورة التي أريناكاها من تخوّف الإجفال على مصاف السلطان". وهكذا فإن الضرورة قد أباحت لملوك المغرب المسلمين أن يستعينوا بالإفرنج، وهم أهل كفر، للمقاتلة في جيوشهم، لكونهم خبراء في فنونٍ من المقاتلة، كان المسلمون غير معتادين عليها.

وينتهي الأستاذ الإمام من ذلك كله إلى أنه "قد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين، على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين". وحين يدرك المرء أن عدم إدماج غير المسلمين في جيوش المسلمين كان هو الأساس الذي يبرر به الفقهاء فرض الجزية عليهم، فإن إدماجهم في هذه الجيوش كان لابد أن ينتهي رفع الجزية عنهم؛ بما يعنيه ذلك من رفع التمييز الحاصل ضدهم. وبذلك فإن الأستاذ الإمام كان يتجاوب مع مقتضيات التمدُّن الحديث التي تلزم

بحضور الفرد في المجال العام، لا باعتبار دينه الذي يجعله متميزاً عن غيره، بل باعتبار المواطنة التي تساويه بغيره. وهكذا فإنه يبدو وكأن الأستاذ الإمام قد انشغل، من خلال تأكيد دلالة عدم النهي عن موالاة غير المسلمين، بإدماج غير المسلمين في مجتمات أغلبية سكانها من المسلمين؛ بحيث ينفتح الباب أمامهم للحضور الفاعل في المجال العام. وهنا يلزم التنويه بأن الإمام قد انشغل بالمثل بإدماج المسلمين في المجتمعات التي يعيشون فيها وتكون أغلبية سكانها من غير المسلمين.

فإذ أرسل مسلمو إقليم الترانسفال (في جنوب أفريقيا) إلى الأستاذ الإمام يستفتونه فيما إذا كان يمكن لهم أن يشاركوا أهالي الإقليم (الذين هم أشد النصارى تعصباً في دينهم وتمسكاً بكتبهم) ملبسهم وطعامهم، فإنه قد أجاب بما يجيز لهم ذلك؛ وعلى النحو الذي يتيح لهم الاندماج في المجتمع بما لا يؤدي إلى ظهور ما يمكن تسميته بالمسألة الإسلامية، على غرار المسألة اليهودية التي تبلورت عن عجز اليهود عن الاندماج في المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها بسبب تمييزهم لأنفسهم في اللباس والطعام. وفيما يخص اللباس، فإنه قد راح يفك الارتباط بين الدين والملبس؛ على النحو الذي لا يمكن معه نسبة نوعٍ ما من اللباس إلى دينٍ بعينه. ومن هنا "أن الإسلام لم يقيد أهله بزي مخصوص لأن الزي من العادات التي تختلف باختلاف حاجات الشعوب وأذواقهم وطبائع بلادهم فهو (يعني لبس القلنسوة الأوروبية) مُباح لهم". وهكذا يفك الأستاذ الإمام "اللباس" من التحدد بالدين ليربطه بالعادة حيث إنه "لم يكن من حكمة هذا الدين العام للبشر أن يقيِّد شعوب الأرض كلها بعادة طائفة منهم كأهل الحجاز أو غيرهم، ولهذا لبس النبي صلى الله عليه وسلم من لبوس النصارى والمجوس والمشركين كما ثبت في الأحاديث الصحيحة". وإذ الزي ليس0 على هذا النحو- ديناً بل عادة، فإن تلميذ الأستاذ (رشيد رضا) قد راح يرد على الناكرين لفتوى أستاذه بجواز ارتداء زي غير المسلمين، بأنهم من "الجاهلين الذين لا يعرفون من الدين إلا ما يُنسب إليه من العادات والتقاليد الشائعة بين المسلمين في بلادهم خاصة"؛ وبمعنى أنه يرد الأمر إلى جهلهم الذي يجعلهم يحيلون العادة والتقليد إلى "دين". وغنيٌّ عن البيان أن تعرية تحول "العادة والتقليد"، بسبب الجهل، إلى "دين" إنما يندرج في إطار ما يمكن أن يكون تمييزاً للفقه عن الشريعة؛ انطلاقاً من اتساع الفقه للعادة والتقليد اللذين يختصان بطائفة معينة في لحظة محددة في مقابل تعلُّق الشريعة بما هو عام وعابر للزمان بين بني البشر.

وفيما يخص طعام أهل الكتاب، فإن الأستاذ الإمام قد تلقى سؤالاً عن جواز أكل المسلم من ذبائح نصارى الترنسفال لأن "ذبحهم مخالف، لأنهم يضربون البقر بالبُلط، وبعد ذلك يذبحونها بغير تسمية، والغنم يذبحونها بغير تسمية أيضاً". إن مخالفة الذبح تأتي من أن ضرب البقر بالبُلط يؤدي إلى موتها، فيكون أكلها من قبيل "أكل الميتة" الذي لا يجيزه الإسلام. ولأن آية أكل الميتة غير منسوخة، فإنه يعتمد على ترتيب النزول بينها وبين الآية التي تجيز تناول طعام أهل الكتاب. فقد أفتى الأستاذ الإمام "بالأخذ بنص آية (وطعام الذين أوتوا الكتاب حِلٌّ لكم)؛ حيث قال الله هذا بعد آية تحريم الميتة، وأحلَّ طعامهم ويعلم ما يقولون عند الذبح، ويعلم ما يعتقدون بعزير والمسيح". وهكذا فإن دلالة تحريم طعام أهل الكتاب ليست نهائية أو

مطلقة، بل إنها قد أصبحت مُقيدة بما نزل لاحقاً من الآية التي تحمل دلالة التجويز والإباحة. ويعني ذلك أنه لا مُستند لاستقرار دلالة تحريم أكل طعام أهل الكتاب وذبائحهم إلا التقليد الاجتماعي الذي راح يزحزح دلالة الإباحة لصالح دلالة الحظر؛ وبما يؤشر عليه ذلك من الوعي بالدور الذي يلعبه الاجتماعي في بناء الفقهي. ومرة أخرى، فإن ذلك يؤكد على حقيقة التمييز بين ما يمكن القول أنه "الشريعة" المتصلة بالقرآن الحاوي للدلالات المتحولة بحسب مبدأ المصلحة الإنسانية، في مقابل الفقه الذي يتحدد بالتقليد الاجتماعي الراسخ في لحظة ما. وليس من شكٍ في أن "الشريعة"- والحال كذلك- هي الأوسع والأكثر حيوية وديناميكية من الفقه.

ولعل ذلك التمييز بين الشريعة والفقه- حتى ولو كان حاضراً على نحوٍ مضمر- هو الأصل في المرونة التي تتسم بها معالجة الأستاذ الإمام لكل المسائل التي تعرض لها. ولقد تجلى ذلك واضحاً في سياق معالجته لمسألة موالاة غير المسلمين والنساء والرق وغيرها؛ حيث بدا أنه لم يتقبَّل الموروث الفقهي الشائع في هذه المسائل بكل ما ينطوي عليه من قواعد يبدو أن نصيب "التاريخ" غير الودي مع النساء وغير المسلمين والرقيق في صوغها كان أكبر بكثير من نصيب "القرآن" الذي تتجه دلالته- في المقابل- إلى اعتبار التراحم والتسوية والمودة هي الأصل في بناء العلاقة بين الأطراف الفاعلة في هذه المسائل. وضمن هذا السياق، فإنه فيما يتجه التاريخ إلى جعل القواعد التي يصوغ بحسبها نظام العلاقة بين الأطراف الفاعلة في هذه المسائل "ديناً" ثابتاً، فإن القرآن يعلق نوع هذه العلاقة على ما يبدو أنها "السياسة والتقاليد" المتغيرة؛ وبما يعنيه ذلك من أنه يتعامل معها بوصفها "فقهاً" لا "شريعة".

ولقد كان هذا التمييز بين الشريعة والفقه هو الأساس النظري الذي بنى عليه قاسم أمين خطابه الجديد حول المرأة بالذات. فإن "الشريعة الإسلامية إنما هي كليات وحدود عامة، ولو كانت تعرضت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعاً يمكن أن يجد فيه كل زمان ومكان ما يوافق مصالحها". وهكذا فإن الأمر يصل به إلى أن يرى في أن "تعرُّض الشريعة لتقرير جزئيات الأحكام" ينفي عنها أن تكون "شريعة" صالحة لكل زمانٍ ومكان. ويتفرَّع ذلك عن حقيقة أن الشريعة "جاءت في الغالب مطلقة وجارية على ما تقتضيه العادات الحسنة ومكارم الأخلاق"، وأما جزئيات الأحكام فهي متغيرة؛ ولهذا فإن فهمها موكولٌ "إلى أنظار المكلفين، وقد وضعتها (الشريعة) تحت تصرف اجتهادهم، وعلى هذا جرى العمل بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بين أصحابه وأتباعه. ولما اتسعت خطة الإسلام، وكثر اختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم، وعرضت عليهم حاجات وضرورات اقتضت أحكاماً ومشروعات جديدة قام المجتهدون بينهم واستنبطوا لهم من أصول الشريعة العامة ما يناسب الوقائع الخاصة، ففصلوا ما أجمله القرآن والسنة من الأحكام، وفرَّعوا منها ما يناسب الأحوال والأمصار والاعصار، فهم لم يضعوا بذلك شرعاً، ولم يضيفوا على الدين شيئاً، وإنما كان اجتهادهم قاصراً على النظر في الجزئيات وردها إلى كلياتها المقررة في الكتاب والسنة". ومن هنا ما يمكن الانتهاء إليه من أن الشريعة عنده هي "هذه القواعد الكلية التي تحدد أعمالنا بحدود يجب الانتهاء إليها على حسب ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة، هي التي

لا تقبل التغيير ولا التبديل....، (وأما الفقه فإنه) الأحكام المبنية على ما يجري من العوائد والمعاملات فهي قابلة للتغيير على حسب الأحوال والأزمان". ولكنه لا يجعل هذا التغيير منفلتاً من كل ضابط؛ حيث إن الشريعة تقتضي " ألا يخل هذا التغيير (في الأحكام) بأصل من أصولها العامة، فكشف الرأس مثلاً قبيح في البلاد الشرقية، لأنه كان معتبراً في العادة مخلاً بالمروءة، ولهذا السبب اعتبر عند أهل الشرق قادحاً في العدالة، ولكنه غير قبيح في البلاد الغربية، فلا يكون عندهم قادحاً. فالحكم الشرعي يجب أن يختلف باختلاف ذلك. وجواز إثبات التصرفات الشرعية بالشهادة لم يكن الغرض منه معنى مخصوصاً في أشخاص الشهود، وإنما الغرض منه إثبات هذه التصرفات بالطريقة التي وقع الإصلاح عليها، ولم يكن غيرها مألوفاً، فإذا تغيرت الأحوال وتبدل الإصلاح واعتاد الناس على التعامل فيما بينهم بالكتابة تغير كذلك الحكم الشرعي، وتحولت طريقة الإثبات من الشهادة إلى الكتابة، وإذا قيل باستحباب ستر المرأة وجهها من الرجال لخوف الفتنة وعدم اقتضاء الحال لكشفه في زمان كان هناك محل لخوف الفتنة ولا تقضي ضرورات الحياة على المرأة بكشف وجهها فلا مانع من أن يتغير هذا الاستحسان إلى ضده في زمان آخر، ذلك لأن اختلاف الأحكام باختلاف العوائد ليس في الحقيقة اختلافاً في الشريعة وإنما هو رد لأحكام الجزئيات إلى أصولها الكلية ورجوع بها إلى مقاصدها الشرعية". ولعل ذلك يعني- وبمنطق المخالفة- أن عدم تغيير الأحكام لتتماشى مع العوائد والإصلاحات الجارية، يكون فيه إخلالاً بالأصول الكلية للشريعة. وهكذا يكاد المرء يقطع بأنه من دون تمييز قاسم أمين بين الشريعة والفقه لما كان يمكنه فتح الباب أمام وجوب تغيير الأحكام ليس فقط لتتماشى مع الحوادث المستجدة، بل- والأهم- لكي يتم تفعيل أصول الشريعة الكلية.

ولعل ذلك يعني أن مفكري النهضة العربية وآبائها الأوائل قد أعادوا الشريعة- عبر تمييزها عن الفقه- إلى المجال التداولي لها في القرآن الذي ترتد فيه إلى جملة أصول ومبادئ تأسيسية كبرى تتوافق عليها الأديان جميعاً. وإذ هم يقولون بإمكان- بل وجوب- تغيير الأحكام لتناسب العوائد والحوادث المتغيرة، فإن ذلك قد فرض عليهم أن يردوا تلك الأحكام إلى الفقه الذي هو مجالٌ إنساني حسب القرآن ذاته، وأن يمايزوه عن الشريعة بما هي أصولٌ وقواعد كلية توجه حركة الأحكام الفقهية. ولقد تمثلت الإضافة التي تميز بها هؤلاء الآباء في حقيقة ما رحوا يكشفون عنه من الاتفاق بين أصول الشريعة وقواعدها الكلية وبين أصول التمدُّن الحديث. وضمن هذا السياق فإنه إذا كانت الموجة الأولى من هؤلاء المفكرين (الطهطاوي والتونسي) قد انشغلت بالتأكيد على عدم تعارض أصول الإسلام مع أصول التمدُّن الحديث، فإن المفكرين اللاحقين عليهم (محمد عبده والطاهر الحداد) قد انشغلوا بفحص المنظومة الإسلامية القائمة، ومعالجة البعض من مسائلها الجزئية المتعلقة بالمرأة وغير المسلمين والرقيق وغيرها من المسائل التي تنطوي على ما يتعارض مع أصول كلٍ من الإسلام والتمدُّن الحديث. وفي الحالين فإن ذلك كان يتحقق عبر الخروج بالقواعد الحاكمة لهذه المسائل من تحديدات "الفقة" المُقيَّد بحدود اللحظة إلى رحابة "الشريعة" العابرة لهذه التحديدات والقيود.

****

ولسوء الحظ، فإن مسار هذا النوع من التفكير المنفتح في الشريعة الذي ساد على مدى القرن التاسع عشر- والذي كان يمكن أن يفتح الباب أمام بناء نظرية "الحق" التي لم يعرفها التفكير الفقهي في الإسلام- قد بدأ في التراجع والانحسار بعد إعلان سقوط الخلافة في عشرينيات القرن العشرين. وإذ ارتبط مسار هذا الفهم المنفتح للشريعة بما بدا أنه التفاعل الايجابي مع الحداثة عند مفكري ومصلحي القرن التاسع عشر الكبارٍ (وكلهم من العرب والأتراك تقريباً)، فإنه يمكن تصور أن انقطاعه هو نتاجٌ لنوعٍ من الخبرة السلبية مع الحداثة التي راحت تأخذ وجهاً امبريالياً. ولأن هذا الانقطاع قد راح يتجلى في عمل الأفغاني بالذات، فإن ذلك يحيل إلى لزوم الوعي؛ ليس فقط بالكيفية التي تحقق بها القطع مع الفهم المنفتح للشريعة في عمل الأفغاني، بل وبالسياق الذي تبلورت فيه خبرة الأفغاني مع الحداثة، وهو سياق الإسلام الهندي الذي سينجب المفكر الذي سيبلغ بمسار التفكير غير المنفتح في الشريعة إلى مداه عند منتصف القرن العشرين؛ وهو أبو الأعلى المودودي الذي سيكون السلف المباشر- عبر وساطة سيد قطب- لكل جماعات الإسلام الراديكالي المتشدد التي تنشر الخراب والفوضى في ربوع العالم العربي في هذه الأيام.

الفصل الرابع

تسييس الإسلام: حضور الشريعة كأحكام ونصوص

- ## مفهوم الشريعة في الفكر الإسلامي الحديث
(الشريعة المُتخاصمة مع الحداثة)

بدا- مع نهايات القرن التاسع عشر- أن التمدُّن، الذي حَلُم به الآباء الأوائل، قد أخلف وعده، وأن شيئاً لم يتخلَّف عنه إلا وقوع مصر- بعد عقودٍ قليلة- تحت الوصاية الأوروبية الضاغطة التي سرعان ما انتهت إلى احتلالها بالكامل قبل نهاية القرن بأقل من عقدين. وعندئذٍ فإنه قد راح يظهر للكافة أن الحداثة قد بدأت تدخل في العالم الإسلامي إلى طور الأزمة؛ وعلى النحو الذي كان لابد أن ينعكس على فهم الشريعة وطريقة مقاربتها.
وضمن هذا السياق، فإن ثمة من راح يستدعي الشريعة (والأفغاني هو المثال) لتكون درعاً يحمي وراء أسواره هويته الإسلامية التي تهددها الحداثة بالاقتلاع، وذلك في مقابل من ظل يلح (والأستاذ الإمام محمد عبده هو المثال) على ضرورة المقاربة العقلانية المنفتحة للإسلام (كعقيدةٍ وشريعة)، على النحو الذي يجعله في اتساقٍ مع أصول التمدُّن الحديث؛ وبما يكاد يعنيه ذلك من تصور الأزمة، لا في الحداثة، بل في الفهم الجامد للإسلام وشريعته نفسها. وفي كلمة واحدة، فإنه التباين بين تصور الشريعة كإطارٍ لحراسة الهوية (الأفغاني) وبين تصورها كقناع للجمود (محمد عبده).
وفيما كانت مصر هي المركز الذي ساد فيه إدراك أصل "الأزمة"- التي عصفت، ولم تزل تعصف للآن، بالعالم الإسلامي- يكمن في حال الجمود التي تردى إليها العالم العربي على مدى قرون الهيمنة العثمانية، فإن الهند كانت مركزاً لإدراكٍ من نوعٍ آخر للأزمة يعود، وبالذات، إلى الغزو الأوروبي لعالم الإسلام؛ وبما تبعه من تهميش الإسلام، وإبعاده عن مسائل الإدارة والحكم والقضاء وغيرها. ومن هنا فإنه فيما عرفت مصر

دعوى إصلاح الشريعة بذاتها؛ وذلك بعد ما جرى النظر إلى بعض مسائلها- وبالذات في صورها المتحدرة من الماضي- على أنه جزءٌ من الأزمة، فإن المرء يلاحظ أن مسلمي الهند قد انشغلوا باستعادة مقولات الشريعة المنتمية للعصور الوسطى بالأساس للدفاع عن هويتهم المهددة. وبالطبع فإن هذا التباين يرتبط باختلاف خبرة كل واحدٍ من البلدين مع الحداثة. وعلى العموم، فإنه يبدو وكأن الإسلام، في مصر، لم يعرف مواجهة صدامية مع الحداثة كتلك التي عرفها في الهند؛ وعلى النحو الذي اندفع معه مسلمو الهند ليستدعوا من الشريعة ما يمكنهم من إعلان الهند كدار حرب؛ لكي يرفعوا رايات الجهاد ضد الأوروبيين، وذلك فيما كان المصريون يصوغون فهماً للشريعة يجعلها على وفاقٍ مع أصول التمدُّن الحديث. وهكذا فإنه إذا كان قد جرى استدعاء ابن تيمية إلى شبه القارة الهندية، فإن هذا الاستدعاء قد ارتبط بما يمكن أن يقدمه في إطار السعي إلى تميُّز المسلم بهوية يتسامى بها على غيره؛ حيث "جرى الاهتمام من أبعاد فكره بفكرة تميّز الإسلام وخصوصيته وتحريم التشبُّه بالكفار والخضوع لهم".

- **التأثير الهندي في تسييس الإسلام:**

من حسن الحظ، أن هناك، من الهند نفسها، من راح يرصد بالفعل ملامح التباين بين التجربتين المصرية/ العربية والهندية، بخصوص الحداثة وانعكاس ذلك على كيفية تصور الشريعة. فقد مضى أبو الحسن الندوي إلى أنه "منذ مطلع القرن التاسع عشر المسيحي ظهر في العالم الإسلامي- الذي كان يعاني التدهور الفكري والانحطاط السياسي- اضطراب فكري عجيب بفعل نفوذ أوروبا السياسي وتقدمها المادي الحثيث، وغزوها المتتابع، وانتصاراتها المتواصلة في مجال العلم والعلوم التجريبية، مما جعل قضية عرض الإسلام في أسلوب عصري فرض كفاية". وإذ "نهض في مختلف نواحي العالم الإسلامي كتَّاب وعلماء حاولوا أن يواجهوا هذا الموقف الحرج، وتقلدوا مسؤولية الدفاع عن الإسلام والشريعة الإسلامية، وتاريخ الإسلام والمسلمين، ونظام حكمهم وتعليمهم...، (فإنه) وعلى الرغم من الاعتراف بقيمة هذه المحاولة وجدواها- حيث انتشلت عدداً وجيهاً من النفوس الصالحة من حمأة تلك البلبلة الفكرية والردة الحضارية التي كانت تهب أعاصيرها الهوجاء في العالم الإسلامي- فإنها كانت تتسم بالأساليب الدفاعية والاعتذارية، وتبدو وكأنها ترمي أولاً وقبل كل شيئ إلى إزالة الفجوة- أو تضييقها على الأقل- بين الحضارة والقيم الإسلامية، والحضارة والمثل الغربية، كما كانت تنم عن تقبُّل المصطلحات السياسية والاقتصادية الغربية على علاتها أو تطبيقها على التعاليم الإسلامية دون تحفُّظ أو احتياط". وإذ يبدو واضحاً أن الندوي يشير إلى الاستجابة الإصلاحية للفكرة الغربية التي تبلورت، على مدى القرن التاسع عشر، في مصر وتركيا بالذات، فإنه قد راح يدمغها بما يقول أنه "التحريف العالي"؛ وبما جعله يشير إلى ضربٍ من الاستجابة المغايرة- و"البعيدة عن التحريف" طبعاً- التي تبلورت في الهند بالذات.

ومن هنا ما يقوله من إن "الراسخين في العلم من العلماء المعاصرين قد

حاسبوا هذه المحاولة (الإصلاحية)- مع الاعتراف بقيمتها الجزئية- محاسبة علمية، وأبوا أن تقبل الأمة المسلمة هذا الفهم الديني الذي تُنشئه هذه الكتابات، وأخذوا بأيدي جماعات كبيرة من الشباب المسلمين المثقفين- الذين كانوا قد تأثروا بذلك- إلى الصراط المستقيم، وعلى ذلك فقد سدوا منافذ التحريف العالي التي فتحتها كتابات هؤلاء الأفاضل وبحوثهم...(ثم يحدد أن) أكبر قسط من هذا العمل الذي يمتاز بمتانته وعمقه واعتداله قد تم في الهند التي كانت أكبر مسرح للصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية بحكم كونها خاضعة خضوعاً مباشراً لسيطرة الاستعمار البريطاني". وهكذا فإنه في مقابل "التحريف العالي" الذي يصم به الندوي الإستجابة الإصلاحية للحداثة في مصر وتركيا بالذات، فإن الهند كانت عنده مسرحاً لاستجابة أكثر عمقاً ومتانة للصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية. والحاصل أن الشرط الخاص بالسيطرة الانجليزية المباشرة على الهند التي اقتلعت المسلمين من حكمها، قد لعب دوراً- بالغ التأثير والحسم- في بلورة استجابة للحداثة مغايرة لتلك الاستجابة الإصلاحية التي تبلورت قبل ذلك في مصر وتركيا وتونس، وحددت تصوراً بعينه للشريعة راح معه يجري التركيز على جانبها الإجرائي كأحكامٍ ونصوص، وليس كمقاصد وأصول. فقد ترتب على "ما واجهه الشعب المسلم الهندي من إخفاق حرب الاستقلال المستميتة في 1857م، أن امتلأ قلبه كراهية وسخطاً ضد الحكومة الانجليزية والشعب البريطاني الأوروبي المسيحي الذي كان يمثل هذه الحضارة وهذه الفكرة (الغربية)، وهذه الفلسفة للحياة، وقد انبثقت من هذه الكراهية والسخط حركة الخلافة الجبارة، وحركة رفض الموالاة مع الانجليز القوية". وبالطبع فإنه قد قام على هاتين الحركتين كتيبة من "العلماء الربانيين الذين لم تؤثر الحضارة الغربية وقيمها ومُثلها في حياتهم وتفكيرهم، (وهم) ثروة لم تكن متوفرة في كثير من البلاد الإسلامية والعربية، أو كانت هذه الروح قد ضعفت فيها واضمحلت". وهكذا فإن تخلخل وضع الإسلام والمسلمين في الهند قد آل إلى استجابة تختلف عن مثيلتها في العالم العربي وتركيا؛ من حيث السخط على الفكرة الغربية والرفض الكامل لإمكان المصالحة معها، ومن حيث بروز السياسة كمركز للتفكير مع ما قيل إنها "حركة الخلافة الجبارة". وهكذا فإنه فيما كانت مركزية الخلافة تخفت عند كلٍ من الأتراك والعرب، فإنها كانت تنبثق كمركزٍ للتفكير في الإسلام عند المفكرين الهنود. ويتفرع ذلك عن حقيقة أن السيطرة الإنجليزية على الهند لم تتمخض فقط- على قول ماركس- عن تحلل نظام الحياة التقليدي الذي تميز بجموده وركوده على مدى القرون، بل إنها قد انتهت- فيما يخص الحكم الإسلامي في الهند- إلى ضعضعة أسسه تدريجياً، ثم إلى زواله على نحوٍ كامل. وبخصوص الهند الإسلامية، فإنه وبالرغم من إن الإسلام قد بدأ يطرق أبواب الهند منذ القرن الهجري الأول؛ وعلى عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فإنه لم يبدأ تمدده وراء الساحل إلا مع نهايات القرن الرابع الهجري حين أسس الغزنويون دولتهم في شمال شبه القارة الهندية. وبالطبع فإن ذلك يعني أن عصر الممالك الإسلامية لم يبدأ في الهند إلا في عصر تضعضع سلطة الخلافة، وبداية ظهور عصر الدول المستقلة (السلجوقية والبويهية وغيرها). فعلى مدى أكثر من ثمانية قرون، تمتد بين

تأسيس أولى الممالك الإسلامية في الهند في القرن الحادي عشر الميلادي (الدولة الغزنوية)، وبين سقوط سلطة أخر ملوك المغول المسلمين في القرن التاسع عشر مع إخضاع الهند للتاج البريطاني، "ظل المسلمون يتداولون حكم الهند دولة بعد دولة، حتى جاء الإنجليز إليها تجاراً، فأكرموهم وأتاحوا لهم فرصة المتاجرة، ومنحوهم كثيراً من الامتيازات، فكانت الباب الذي دخلوا إلى السيطرة منه شيئاً فشيئاً، حتى تم لهم القضاء على الحكم الإسلام نهائياً في سنة 1247هجرية-1857ميلادية، ومعنى ذلك "أن الحكم (الإسلامي) ظل في الهند ثمانية قرون ونصف، كان المسلمون فيها هم السادة والحكام، وكانت الشريعة الإسلامية هي الأساس العام لحكم هذه البلاد".

وقد تطور وضع الإسلام- على مدى هذه الفترة الطويلة- من مجرد مملكة محدودة أسسها الغزنويون في الشمال إلى دولة مترامية الأطراف بسطت سيادتها على شبه القارة الهندية بأسرها تقريباً، التي دانت لسلاطين المغول المسلمين الذين جعلوا من دلهي عاصمة حكمهم. وبالطبع فإنه ما كان من الممكن أن يستقر الإسلام في حكم هذا البلد الشاسع، وأن تكون "شريعته- كما قيل- هي الأساس العام لحكم البلاد" من دون أن ينفتحا على النحو الذي يتسعان فيه لأوضاع التعدد الديني والمذهبي والثقافي الذي يزخر به هذا البلد الكبير. وفي كلمة واحدة، فإن الثراء الثقافي والديني والحضاري الذي تتميز به الهند كان لابد أن ينعكس على الكيفية التي تبلور بها حضور كلٍ من الإسلام وشريعته على النحو الذي تميزا معه بالمرونة والانفتاح. وليس من شكٍ في أنه لم يكن من الممكن تحقيق هذا الضرب من المرونة والانفتاح إلا عبر تفكيرٍ يركز على المبادئ الكبرى والمقاصد الكلية، ولا يخضع لمحدودية المنطوقات النصية.

ولعل أهم ما يلاحظه المرء هو أن مرونة الإسلام الهندي وانفتاحه قد بلغت ذروتها في عهد الدولة التي تحققت معها السيادة شبه الكاملة للإسلام على الهند؛ وهي دولة ملوك المغول. ويرتبط ذلك فيما يبدو بترامي أطراف هذه الدولة التي شملت رقعتها شبه القارة الهندية بأكملها من جهة، وباستمساك الكثيرين من أهلها بدياناتهم وثقافاتهم القديمة من جهة أخرى؛ وعلى النحو الذي دفع إلى ضرورة تبني سياسة متسامحة لا تسمح فحسب لأصحاب هذه الديانات القديمة باستمرار الاعتقاد فيها، بل وبعدم حرمانهم من المشاركة في الشأن العام دون التمييز ضدهم. ولعل ذلك يرجع إلى تجذُّر التجربة الدينية وتنوعها في الهند على النحو الذي لم تُتَح معه للإسلام فرصة إزاحة الأديان القائمة، واضطراره إلى الاحتفاظ بها إلى جواره؛ على عكس ما حصل في مناطق أخرى استطاع معها الإسلام أن يُخلي الساحة لنفسه على نحو كامل. وهكذا فإن البيئة المنبنية على التعدد الديني والثقافي قد فرضت ضرورة التزام سياسة تقوم على التسامح؛ وبما أتاح للإسلام أن يتجاوز ضيق "الحرف" إلى رحابة وانفتاح "الروح". ولقد بدا أن رحابة "الروح" قد بلغت أحياناً إلى حد ما بدا أنه التغليب لها على تحديدات "الحرف" وقيوده؛ وبما ينكشف عنه جلياً عصر السلطان جلال الدين أكبر على مدى النصف الثاني من القرن العاشر الهجري.

فقد "أدرك أكبر- كغيره من سلاطين المغول الكبار- أنه لا يمكن حكم بلاد

الهند الواسعة، وإقرار الأمور فيها إقراراً حقيقياً إلا بقيام المؤاخاة والألفة بين أهلها على اختلاف مللهم وتباين أعراقهم ونِحَلِهم". ولعل هذا الإدراك هو ما يقف وراء تبنيه فلسفة للحكم تقوم على أن "المُلك نعمة من نِعمْ الله، ويتجلى العرفان بها في حُسن إدارة الحاكم لحكومته على وجه يجعل رعاياه يتفانون في طاعته. وعلى هدي هذه الغاية، حاول أن يمزج نفسه بالهند وشعوبها من مسلمين وهنادكة مزجاً عميقاً، لينقلب هو وبلاده آخر الأمر إلى وحدة لا تنقسم أو تتجزأ، فمضى يعمل على انضواء الهنادكة جميعاً تحت راية الحكم الإسلامي عن رضى وقبول بتأليف قلوبهم". وهكذا تعود آلية "تأليف القلوب" التي عمل بها الإسلام على عهد النبي وخليفته الأول أبي بكر للاشتغال في الهند على عهد "أكبر" بعد أن كان عمر بن الخطاب قد أوقف العمل بها حين أدرك أن الإسلام قد حقق انتصاره على النحو الذي لم يعد معه في حاجة إلى دعم غير المؤمنين. لكنه يلزم التنويه بأنه إذا كان مبدأ "تأليف القلوب" قد عمل في صدر الإسلام في شكل دفع أُعطياتٍ لغير المؤمنين به، فإنه سوف يعمل في الهند في صورة رفع الأعباء المالية المفروضة عن كاهل غير المسلمين، مع السماح لهم بالمشاركة الفعالة في المجال العام، وإلى حد قيادة الجيوش؛ وبما يعنيه ذلك من أن حروب المسلمين في الهند لم تكن آنذاك حروب "دين"، بل كانت حروب "دولة" لا تمايز بين رعاياها.

ولعل هذا التصور للمُلك لا يقوم على "القوة" بل على "رضا المحكومين" يتفرع عن حقيقة اجتماع المُلك والاجتهاد في شخص "أكبر"؛ وهو ما يبين عنه "مرسوم العصمة" الذي أقر فيه علماء عصره بأهليته للاجتهاد. فإن "جمهور العلماء- حسبما يقول نص المرسوم- من الذين تضلعوا في العلوم النقلية، وفاقوا أقرانهم في الفنون العقلية، وعُرفوا بالورع والأمانة وصدق الطوية، يعلنون بعدما تدبَّروا معاني الآية الكريمة (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم)، وأمعنوا في مغزى الأحاديث الشريفة (إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة إمامٌ عادل) و(من يُطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني)، وتفطَّنوا إلى غيرها من الشواهد العقلية والدلائل النقلية، يعلنون بعد كل ذلك: إن السلطان العادل أرفع درجة عند الله من العالِم المجتهد، وكذلك يصرحون أن سلطان الإسلام، أمير المؤمنين، ظِل الله في الأرض، الملك الغازي أبا الفتح جلال الدين محمد أكبر هو أعدل الملوك وأعقلهم وأعلمهم. فإذا عُرضت مسألة من المسائل التي تضاربت فيها أقوال الأئمة المجتهدين، وأراد الملك أن يعزز جانباً أو يرجح رأياً، مستنداً إلى ثقوب ذهنه ونضوج رأيه، إذا عرضت مسألة كهذه وقطع الملك فيها بشيئ تسهيلاً للعامة، وتحسيناً لإدارة المُلك، وجب على الجميع الخضوع لأمره والعمل به، وكذلك إذا أصدر الملك أمراً لا يعارض النص ويكون فيه ترفيه عن الأمة، وجب العمل بمقتضاه على كل واحد، والذي يخالف عن أمره من رعيته يستحق العذاب في الآخرة، والخسران في الدين والدنيا جميعاً". ورغم أن الأمر لا يتجاوز حدود ترجيح السلطان لرأي من أراء الفقهاء (تسهيلاً للعامة وتحسيناً للمُلك)، أو إصدار أمرٍ لا يعارض النص (ويكون فيه ترفيه الأمة)، فإن هناك من يرى "في ثنايا (هذا المرسوم) من دواعي الفساد والإلحاد في الدين"؛ على النحو الذي يُخرج "أكبر" من دين الإسلام.

وهنا يلزم التنويه بأن ما جرى اعتباره "من دواعي الفساد والإلحاد في الدين" لم يكن إلا إدراك الوجه الذي تكون معه الشريعة "رحمة للعالمين" حقاً؛ وبحيث يكون فيها "التسهيل للعامة، والتحسين للمُلك، والترفيه عن الأمة". ولقد تبدى هذا الوجه الإنساني الرحيم للشريعة فيما مضى إليه "أكبر" من "إزالة الفوارق بين المسلمين والهندوس في دفع الضرائب، بل رفع الضرائب التي كان يدفعها الهندوس عند زيارتهم لأماكنهم المقدسة، وفتح بابه للشاكين، وجعل على بابه ناقوساً يدقه كل من أراد أن يقدم شكواه إليه، وأعان الزرَّاع وثبت ملكياتهم للأرض، وتجاوز عن ديونهم المتأخرة. ومنع الزواج قبل سن الرشد، وأباح للأرامل الهندوسيات الزواج وكن لا يتزوجن، كما منع المرأة من إحراق نفسها إذا مات زوجها، وامتنع عن جعل أسارى الحرب عبيداً، وأمر حكَّامه أن يحيطوا علماً بأحوال رعيتهم، ويعاملوا الناس معاملة خاصة، ويُحسنوا إلى الفقراء، وألا يعفوا عن المجرمين، ولا يقبلوا الهدايا، ولا يعترضوا على المخالفين لهم في الدين، فهم إن كانوا على الحق فلا يصح الاعتراض عليهم، وإن كانوا على الباطل فهم مرضى يجب الرفق بهم، ثم عليهم أن يلاحظوا دخل الناس وخرجهم، حتى إذا زاد خرجهم كان ذلك دليلاً على اكتساب حرام، ومنع اغتسال النساء والرجال في الأنهار سوياً، كما منع شرب الخمر وعصرها، (ومنع) مشي النساء كاشفات وجوههن، ومنع جبر أحدٍ على الإسلام، ومن أُجبر فله الخيار، وجعل للناس الحرية التامة في اعتناق أي دين يريدون".
وإذ رأى البعض في هذه الإجراءات أنها تكاد أن تكون تحقيقاً لقيم المساواة والعدالة والحرية والرفق ورفع الظلم وعدم التمييز وغيرها من القيم الإنسانية الكبرى، فإنه يكون من المنطقي أن ينتهي هؤلاء إلى أنه "لا يمكن لأحدٍ من المسلمين الواسعي الأفق أن يعترض على أكبر في سياسته، أو معظمها على الأقل، بل إنهم يرون في عدل أكبر وسياسته نحو رعاياه صورة من صور المبادئ الإسلامية العادلة التي تحرص على العدل بين جميع الرعايا". ولقد بلغ الحرص على العدل بين جميع الرعايا، بصرف النظر عن اختلافهم في الدين، أنه قد أصبح المحدد الرئيس لعلاقة "أكبر" بفقهاء عصره. فقد "كان أكبر في أول أمره ميَّالاً للعلماء والصلحاء، وكان يتبع أحكام الشريعة، ويحترم الصوفية ويحضر بنفسه في مجالسهم، وكان للعلماء (أو الفقهاء) الكلمة النافذة في سياسة البلاد وشئون العباد، ولكنهم كانوا لا يعاملون من خالفهم في دينهم معاملة العدل والمساواة، وكان أكبر لا يحب أن يعمل بهذه الخطة (القائمة على التمييز وعدم التسوية بين الرعايا)، فأخذ يتبرأ منهم، فلم يبق عنده من العلماء إلا من يوافقه على سياسته، ويحذو حذوه في إدارة شئون المملكة التي كان أكثر أهلها من غير المسلمين". وغنيٌّ عن البيان أن حرص "أكبر"- والفقهاء الموافقين له- على العدل والتسوية بين الرعايا جميعاً (بصرف النظر عن اختلافهم في الدين) قد جعلهم يقدمون مبادئ الشريعة وقيمها الكبرى (التي تقف وراء منطوقاتها النصيّة) على ما فيها من التكاليف والأحكام الإجرائية (التي لا يلغي النص عليها أنها تكون- في لحظة بعينها- مجرد أداة تتحقق من خلالها المبادئ الكبرى للشريعة).
وبالطبع فإن أولئك الدين لا يعرفون من الشريعة إلا جانبها الإجرائي النصِّي قد راحوا ينظرون إلى الفقهاء الذين تجاوزوا هذا الجانب الإجرائي النصي

في الشريعة إلى ما يقف وراءه من القيم الكبرى كالعدل والمساواة، على أنهم من "علماء السوء الذين يأتون المنكرات وقبائح الأعمال مستظلين بظل البدعة الحسنة". ومن المنطقي أيضاً، أن يصرح هؤلاء المتمسكون بالجانب الإجرائي النصي في الشريعة برفضهم المطلق لمبدأ البدعة الحسنة انطلاقاً من أن "البدعة- على قول المجدد السرهندي (1034 هجرية)- إما رافعة للسنة أو ساكتة عنها، والساكتة لابد وأن تكون زائدة على السنة، فتكون ناسخة لها في الحقيقة، لأن الزيادة على النص نسخٌ له، فالبدعة كيف كانت تكون رافعة للسنة، ونقيضة لها، فلا خير فيها ولا حُسن". وهكذا فإنه يؤسس رفضه للبدعة على أنها تكون رافعةً للسنة في كل الأحوال؛ وبما لابد أن يؤول به إلى الحكم بقبحها على الدوام. ولعل المراوغة هنا تتمثل في تضييقه للأصل الذي سيؤسس عليه حكمه على البدعة بالقبح، حيث جعله "السنة" التي هي أضيق بكثير من قواعد الشريعة وأصولها الكلية. ولو أنه جعل اتفاق البدعة أو عدمه مع قواعد الشريعة وأصولها الكلية هو المعيار الذي يؤسس عليه حكمه على البدعة لما كان قد انتهى إلى الحكم بقبحها في كل الأحوال. ومن حسن الحظ أن اعتبار البدعة في إطار اتفاقها أو عدمه مع قواعد الشريعة وأصولها الكلية، كان هو الموقف المُعتمد تقريباً عند الكثيرين من فقهاء الإسلام. ومن هنا ما جرى المصير إليه من أن "البدع الحسنة متفق على جواز فعلها والاستحباب لها ورجاء الثواب لمن حسنت نيته فيها، وهي كل مُبتَدع موافق لقواعد الشريعة غير مخالف لشيئ منها، ولا يلزم من فعله محذور شرعي؛ وذلك نحو بناء المنابر والرُبط والمدارس وخانات السبيل وغير ذلك من أنواع البر التي لم تُعهد في الصدر الأول، فإنه موافق لما جاءت به الشريعة من اصطناع المعروف والمعاونة على البر والتقوى". وهكذا فإن حُسن البدعة أو قبحها إنما يُقاس على الأصل الكلي الأشمل الذي "جاءت به الشريعة من اصطناع المعروف والمعاونة على البِر والتقوى" في إشارة- بالطبع- إلى قوله تعالى: "وتعاونوا على البِر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان". وبالطبع فإن قراءة الحدود الإجرائية النصيَّة (في السنة وغيرها) لابد أن تتحقق في ضوء توجيه هذا الأصل التأسيسي الكلي الذي تقوم عليه الشريعة؛ وهو أصل التعاون على البِر والتقوى.

وتبعاً لذلك، فإنه كان يلزم أن تتسع الشريعة لمفهوم البدعة الحسنة الذي يحيل إلى ضربٍ من التفكير فيها لا يكون خاضعاً لمحدودية المنطوقات النصية؛ وبمعنى النظر إلى المستجدات لا من حيث أنه لا نص عليها، بل من حيث ما فيها من المصلحة التي يقدر العقل على تحديدها. فإنه لا معنى لمفهوم "البدعة الحسنة" إلا القول بمبدأ "التحسين العقلي"؛ الذي يعني أن ما هو "حسن" لا يكون من "النص" فقط، بل يمكن أن يبدعه العقل أيضاً. وهكذا فإن هناك الكثير مما يبدعه العقل ويكون حسناً رغم أنه يأتي من خارج نصوص الدين، طالما أنه يساهم في التيسير على الناس وتحقيق مصالحهم (وهما من قواعد الشريعة). وإذن فهو القول بنفس ما سوف يقرره الطهطاوي، لاحقاً، من أنه ليس كل مُبتدع مذموم، بل إن منه الكثير مما يدخل تحت مظلة "الحسن/ المقبول"، رغم صدوره عن العقل.

وإذ يدرك المرء أن القول بالتحسين العقلي يعني- في العمق- أن قيمة "الحُسن" تكون كامنة في الفعل المحكوم عليه به، وأن الشريعة حين تقرر

حُسن هذا الفعل، فإنها لا تفعل إلا أن تخبر عن الحُسن الكامن فيه؛ والذي يقدر العقل على إدراكه طبعاً، فإن ذلك يؤول إلى استحالة أن يقرر الشرع شيئاً على غير وفاقٍ مع العقل. ويعني ذلك أن كل ما يصدر عن العقل المنضبط، وليس عن الميل والهوى، لابد أن يكون على وفاقٍ مع الشرع، حتى وإن لم يصرح به؛ حيث إن الشرع حقٌ والعقل حقٌ، "والحق لا يمكن أن يُضاد الحق"، بلغة ابن رشد. وهكذا فإن مفهوم "البدعة الحسنة"- الذي عوَّل عليه السلطان "أكبر" وعلماؤه- يكاد ينتهي إلى إدخال العقل والمصلحة في تركيب الشرع؛ وعلى النحو الذي يطرح مفهوماً منفتحاً للشرع يقترب من ذلك الذي سوف يطرحه الطهطاوي حين جعل من مفهوم النواميس الطبيعية- ذات الطبيعة العقلية- أصلاً للشرائع السماوية ذاتها.

وهكذا فإن كل ممارسة لا يوجد لها ما تنضبط به في نص الشرع أو في فعل الصحابة، لن يجري النظر إليها على أنها من البدعة المرذولة المقترنة بالضلالة، بل إنها مما يمكن أن يدخل بالعقل تحت مظلة "البدعة الحسنة". ولأن لأهل الهند عاداتهم وتقاليدهم، وثقافتهم على العموم، التي قد لا يكون للكثير منها أصولاً تنضبط بها في نص الشرع، فإنه كان لابد من أن يتبلور مفهوم "البدعة الحسنة" لكي يستوعبها طالما كانت مقبولة في العقل. وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى أعراف أهل الهند بخصوص أبقارهم المقدسة. فإذ بلغ تقدير أهل الهند لأبقارهم إلى حد تقديسها، فإن تفاعل الإسلام مع هذا العرف الهندي المستقر قد جعل بعض سلاطين المسلمين يقررون- تقرُّباً من الرعية غير المسلمين- عدم الإذن بذبح الأبقار، رغم أن الشرع يأذن بذلك. وليس من شكٍ في أن إعمال مبدأ التحسين العقلي، وبما يفرضه من تغليب دواعي المصلحة، هو ما يقف وراء تقرير كراهة ذبح الأبقار في بيئة تعتبر ذبحها من المُحرَّمات. ولعل ذلك يعد استئنافاً للتقليد الذي دشنه عمر ابن الخطاب بتعليق سهم المؤلفة قلوبهم بالرغم من كونه منصوصاً عليه في القرآن؛ وعلى النحو الذي يكون تعليق عمر للحكم رغم كونه منصوصاً عليه معادلاً لتقرير الملك الهندي بابور (1483- 1530) بكراهة ذبح الأبقار رغم مشروعية ذلك من وجهة النظر الإسلامية. إن ذلك يعني أن فاعلية الحكم الشرعي لا تتوقف فحسب على كونه منصوصاً عليه في القرآن، بل إن السياق الذي يحصل فيه الفعل موضوع هذا الحكم هو الذي يلعب الدور الأبرز في تقرير استمرار فاعليته أو تعليقها. فإنه ليس من شكٍ في أن السياق الخاص بالثقافة الهندوسيية هو- وليس سواه- الأصل في الحكم بالكراهة على ذبح الأيقار؛ وبما يعنيه ذلك من أن الشريعة تأخذ في اعتبارها السياق الهندوسي الذي تتحرك داخله.

وهنا يلزم التنويه بأن مبدأ التحسين العقلي يجد ما يؤسسه في حقيقة أنه لا يمكن تصور إحاطة الشريعة بجميع الأحكام على كل الأفعال الممكنة الحدوث؛ ليس فقط لأن الأفعال لا تتناهى، بل- وهو الأهم- لأنها تتباين بحسب اختلاف البيئات الثقافية بما تشتمل عليه من العادات والأعراف التي تكون بمثابة الشروط التي تجعل هذه الأفعال قابلة للتحقق. ولعل هذا الاختلاف هو ما يقف وراء رفض الإمام مالك للعمل بأحكام مدونته الفقهية خارج البيئة الثقافية (الخاصة بالمدينة) التي نشأت فيها، لأن ذلك

يكون جالباً للعسر والمشقة على الناس في غيرها من البيئات. وإذن فإن توسيع نطاق الشريعة لكي لا تخاصم تقاليد الثقافة الهندية إنما يجد ما يدعمه في ممارسة الصحابة (عمر بن الخطاب بتغليبه لدواعي المصلحة على الحكم المنصوص عليه في القرآن) وأصحاب المذاهب الفقهية (الإمام مالك بربطه لمنظومة الأحكام الشرعية بالبيئة الثقافية التي تنشأ فيها). وهكذا فإن ملوك المسلمين قد أدركوا أن استقرار حكمهم في الهند يرتبط بضرورة أن يبلوروا نوعاً من الفهم المنفتح للشريعة؛ وعلى النحو الذي يجعل حكمهم متسعاً لمشاركة غير المسلمين. ولقد ظل الإسلام على انفتاحه- وإلى الحد الذي راح معه يحمل السمات الخاصة للثقافة الهندية- حتى مجيئ القرن التاسع عشر الذي شهد زوال الحكم الإسلامي في الهند بعد أن سقطت بالكامل في قبضة غزاة الشمال القادمين من وراء البحار. فقد أصدر علماء الهند حينها فتواهم بإعلان الهند داراً للحرب؛ وبما يعنيه هذا الإعلان من بدء تبلور الشريعة كإطارٍ للجهاد والمدافعة، أو حتى المحاربة. وهكذا فإنه وبالرغم من أن البعض كانوا "يطلقون عبارات بأن الهند لا تصير دار حرب مادامت شعيرة من شعائر الإسلام تقام فيها"، فإن الشاه عبد العزيز (الابن الأكبر للإمام شاه ولي الله الدهلوي 1746- 1823م)، قد أصدر فتواه القاضية بأن "إمام المسلمين قد أصبح الآن لا حول له، ولا تُنفذ أحكامه، والحل والعقد صار بيد المسيحيين الإنجليز، حتى لم يعد أحد يستطيع دخول دلهي إلا بإذنهم، وهم يحصِّلون الخراج، ويعيِّنون الموظفين، ويدفعون المرتبات، ويشرفون على القضاء والأمن وتنفيذ الأحكام، وهم وإن كانوا لا يتعرضون للشعائر الدينية مثل الصلاة والآذان والذبح والأعياد، إلا أن الأمور الأساسية في الإسلام لا يحترمونها، ولا يدعونها في يد أصحابها، فوق أنهم يهدمون المساجد بغير اكتراث...من أجل هذا تصير كل بلاد يقبض عليها الإنجليز بهذا الشكل قد انتقلت من دار الإسلام إلى دار الحرب". وبالرغم من أن إعلان الهند داراً للحرب، كان عملاً سياسياً يستهدف، وبالأساس، إثارة محفزات الجهاد ضد الأوروبيين، فإنه كان لابد أن يترك تأثيره الكبير على تصور الشريعة.

ولعل المظهر الرئيس لهذا التأثير يتبدى في أنه فيما كان يجري النظر إلى الشريعة- حين كانت الأساس العام لحكم الهند- من زاوية المبادئ والمقاصد الكلية الموجهة لأحكامها وحدودها، فإن النظر إليها- مع القضاء على الحكم الإسلامي في الهند- سيتحول إلى التركيز على الأحكام الجزئية والتحديدات الإجرائية. وبالطبع فإنه إذا كان النظر إلى الشريعة من زاوية مبادئها الكلية قد جعلها تتسع لتستوعب التنوع الديني والثقافي في الهند؛ وعلى النحو الذي انعكس في الازدهار الذي جعل الهند مطمعاً للأوروبيين أنفسهم، فإن النظر إلى الشريعة- في المقابل- من زاوية أحكامها وتحديداتها الجزئية سوف يؤدي إلى تكريس ضروب من التمييز والتفاوت التي ستنتهي- وهو ما حصل فعلاً- إلى تقسيم الهند وتهديد وحدتها.

- ## إرهاصات تسييس الإسلام: الأفغاني:

لعله سيكون من المنطقي- والحال كذلك- أن يبدأ تبلور التفكير في

استعادة التراث/ الشريعة كملاذ للمسلمين في مواجهة الحداثة/ الأزمة، مع أحد رجال الإصلاح القادمين من المجال الهندي؛ والذي هو السيد جمال الدين الأفغاني. فحين جاء الأفغاني إلى مصر، في مطلع سبعينيات القرن التاسع عشر، كان قد مضى ما يزيد على القرن من الاشتغال الإمبريالي للحداثة في الهند؛ وعلى النحو الذي أدخلها إلى مرحلة الأزمة الشاملة تقريباً، وكانت مصر نفسها قد وقعت في قبضة الوصاية الأوروبية الضاغطة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الوجه الإشكالي للحداثة في المجال الهندي كان هو الذي حدد تفكير الأفغاني فيها، وفي كيفية مواجهتها؛ حيث يقر الرجل أن "عقله قد تثقَّف في الهند". ولأن الإسلام كان جزءاً أصيلاً من المجال الهندي الواسع، فإن الأفغاني قد انخرط في الجدل حول هذه الإشكالية؛ وإلى حد أنه قد خصص رسالته في "الرد على الدهريين" لتفنيد أراء الإصلاحيين المسلمين الهنود (من أتباع مدرسة السيد أحمد خان) الذين جعلوا من جامعة "عليكرة" ساحة لنشر الأفكار والعلوم الأوروبية الجديدة. وقد أدار الأفغاني إستراتيجيته في مواجهة هذه الإشكالية ليس فقط على تأكيد عدم إنتاجية منظومة الأفكار الأوروبية الحديثة- أو ما أسماه بالعلوم الجديدة- في عالم الشرق، بل سعى- وهو الأخطر- إلى إبراز ما تنتهي إليه من تفكيك الروابط والأبنية الاجتماعية التقليدية السائدة في هذا العالم؛ وعلى النحو الذي أدى إلى تصدُّع ملامح العالم القديم من دون إمكانية الانخراط في نظام العالم الجديد. وبالطبع فإنه قد راح يرتب على ذلك أن هذه العلوم الغربية الجديدة إنما تمثِّل تهديداً مباشراً للهوية الإسلامية، وبما ينبني على ذلك من وجوب استعادة الدين/ الشريعة كسلاحٍ يستنهض به الأمة، ويحمي به ما يرى أنها هويتها المهددة.

وإذ انتهى الأفغاني- والحال كذلك- إلى أن "من طلب إصلاح الأمة بوسيلة سوى (الدين) لن يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً"، فإنه قد ربط ضياع الدين وطروء الخلل على الأمة بالتالي بما تعرضت له منظومة الخلافة من الانهيار الفعلي في العصر العباسي. فقد "بدأ الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين، والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. كثرت بذلك المذاهب وتشعَّب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل في دينٍ من الأديان، ثم انثلمت وحدة الخلافة إلى أقسام: خلافة عباسية في بغداد، وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، تفرَّقت بهذا كلمة الأمة وانشقت عصاها وانحطت رتبة الخلافة إلى وظيفة المُلك، فسقطت هيبتها من النفوس، وخرج طلَّاب المُلك والسلطان يدأبون إليه من وسائل القوة والشوكة ولا يرعون جانب الخلافة". وهكذا فإن الأفغاني يلامس، على نحو صريح، فكرة أن ابتعاد الأمة عن الدين- وبكل ما ترتب على ذلك من التردي والخلل- إنما يرتبط بالانهيار الفعلي لمؤسسة الخلافة، وخروج الممالك والسلطنات عليها. وبالطبع فإنه لابد أن يترتب على ذلك أن تكون عودة الدين- لكي تسترد الأمة مجدها السابق- مشروطة باستعادة الخلافة؛ وبما يعنيه ذلك من ابتداء تبلور "المسألة السياسية" كمركز للتفكير في

أزمة الإسلام والأمة في العصر الحديث. ولسوء الحظ، فإن هذا النوع من التفكير الذي يرد الأزمة إلى غياب الدين، ثم يختزل هذا الغياب للدين في الانهيار الذي أصاب الخلافة هو الذي قاد في النهاية إلى النزوع الدائم لتسييس الإسلام. ومن هنا ما يمكن قوله من أن الأفغاني هو نقطة البدء في المسار الطويل لتسييس الإسلام الذي انطلق من الهند في القرن التاسع عشر، وتكاد دولة الإسلام في العراق والشام "داعش" أن تكون هي ذروته الآن.

ولعل ما يؤكد على مركزية الهند في ابتداء التفكير الذي يرجع بالأزمة إلى التردي السياسي للإسلام هو ما يبدو من أن "الخلافة" كانت هي أحد مسائل الخلاف الجوهرية بين الأفغاني وخصمه الكبير السيد أحمد خان؛ وذلك على الرغم من الإلحاح الشائع على مركزة الخلاف بينهما حول الموقف من العلوم والأفكار الغربية الجديدة. إذ لم يكتف السيد أحمد خان بالمصير إلى أن بمقدور المرء أن يكون مسلماً حقيقياً مع الاعتقاد في جدوى العلوم والأفكار الأوروبية- وحتى تبنيها- من جهة، ومن دون أن يتمسك بوجوب الخلافة من جهة أخرى؛ بل إنه قد راح يتشكك في مدى مشروعية فكرة الخلافة ذاتها. فالملاحظ أنه قد مضى إلى أن في استمرار بقاء مؤسسة الخلافة- بعد الخلفاء الأربعة الأوائل- خروجاً مؤكداً على سنة النبي الكريم التي تقضي ببقاء الخلافة بعد رحيله لمدة ثلاثين عاماً فقط، يأتي بعدها المُلك العضوض (المستبد). "وبالتالي فإنه لا يمكن، بعد انقضاء مدة الثلاثين سنة التي ذكرها الرسول في حديثه، اعتبار أي حاكم مسلم في أي بلد إسلامية "خليفة" بل هو مجرد حاكم، حتى ولو أطلق الحاكم على نفسه لقب "خليفة" فهو ليس كذلك؛ لا هو خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا هو خليفة لخليفة رسول الله". إن ذلك يعني أن الخلافة ليست سلطة مأموراً بها من النبي الكريم؛ وبما ينفي عنها أن تكون "سنَّةَ نبوية" واجبة الاتباع، بل إنها محض ممارسة تاريخية ناسبت ظروف الواقع القائم آنذاك. وهكذا فإن "خلافة أبي بكر لم تكن خلافة بالمعنى الديني، بمعنى أنه لم يكن يمتلك أي سلطة دينية، بل كانت حدود سلطته تقف عند مجرد ضمان استمرار سنّة الرسول وتعاليمه، وكذلك النظر في أمور المسلمين وتحقيق ما هو في صالحهم، ولم يكن يحق له أن يُحل حراماً أو يحرم حلالاً ولا أن يأتي بسُنَّة جديدة غير سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فضلاً عن أن يلغي أو ينسخ أي تعاليم دينية، ولن يستطع أيضاً أن يشفع لأحد عند الله أو أن يمحي ذنوب المستغفرين". وإذن، فالخلافة هي منصب سياسي يجد أساس مشروعيته في تحقيق مصالح المسلمين في الدنيا؛ وليس من الممكن، أبداً، اعتبار الدين هو أساس مشروعيتها، بل هي محض المصلحة.

ولعله يلزم القول بأن السيد أحمد خان لم يقف عند حد التأكيد على أن الخلافة ليست منصباً يقتضيه الدين، أو حتى عند تصورها تزيُّداً في الدين من حيث تمثل خروجاً عن المنسوب إلى النبي قوله، بل إنه قد تعدى إلى الرجوع بأصل التصور الذي استقر لها إلى تقاليد غريبة عن الإسلام؛ هي تقاليد "الدين الكاثوليكي الروماني حينما كان رئيس الكنيسة الكاثوليكية الرومانية يُنظر إليه على أنه خليفة القديس بطرس وتابع للمسيح ويسمى بالـ (بابا). كما أن إرشاداته وتعاليمه لا تُناقَش، بل تُتَّبع سواء كانت متفقة

مع التعاليم الدينية المعترف بها أم لا". وإذ يبدو الأمر على العكس من ذلك في التاريخ السياسي للإسلام؛ وذلك من حيث "يمكن للمسلمين أن يرفضوا طاعة الخليفة لو أنه خالف أوامر الله وتعاليم الرسول الكريم. الخليفة المسلم لا يملك السلطة التي تسمح له بأن يأتي بأحكام أو قوانين جديدة على المستوى الديني"، فإن ذلك يعني أن التصور الذي استقر عند المسلمين المتأخرين للخلافة- كمنصب ديني- ليس من الإسلام (ديناً وتاريخاً) أبداً.

ولقد كان هذا التحديد للخلافة كمنصب سياسي، لا ديني، هو الآلية التي استخدمها السيد أحمد خان لتحرير المسلمين الهنود مما بدا أنه يشيع بينهم من أن سقوط حكمهم للهند مؤذنٌ بضياع الإسلام ذاته. وإذن فإنه- وعلى العكس تماماً من الأفغاني- لم يرتب على السقوط السياسي للإسلام تصدُّعه كدين؛ أو أنه لم يعلق بقاء الإسلام كدين على شرط أن يكون الحاكم مسلماً. يتعلق الأمر، إذن، بالتأكيد على عدم وجوب التطابق بين دين المحكومين ودين الحاكمين، طالما أنه يُتاح للمسلم أن يدير شأنه الخاص طبقاً لقواعد دينه. فإن "الحكومة البريطانية قد كفلت لمسلمي الهند السلام والأمن والحرية الدينية، رغم أن دين الحاكمين هو المسيحية ولكن إن اعتنق أي مسيحيٌ الدين الإسلامي، فإن الحكومة لا تتدخل مطلقاً، وهو نفس رد الفعل الحيادي حينما يتحول مسلمٌ للمسيحية. ولا علاقة بين الحكومة البريطانية وبين جماعات التبشير المسيحية، ولجماعات التبشير المسيحية الحق في الدعوة للدين المسيحي كما يتسنى أيضاً لآلاف المسلمين أن يدعوا لدينهم. وكذلك فإن كل الحقوق المرتبطة بالزواج والطلاق والميراث، وكل هذه الأمور تتم وفقاً للشريعة الإسلامية، حتى ولو كان القاضي مسيحياً فإنه يحكم وفق أحكام الإسلام". وهكذا فإنه إذا كان قد حاجج ضد أن يكون للخلافة- أو الشأن العام- أصلٌ في الشريعة من حيث المبدأ؛ وبما يترتب على ذلك من عدم إمكان الاحتجاج بأن سقوط حكم المسلمين يعني سقوط الشريعة، فإنه يرى في أن حضور الشريعة في المجال الخاص للمسلم الهندي، رغم سقوط حكم المسلمين، دليلٌ على أنها ليست مشروطة بالسياسة.

ومن هنا ما يرتبه على ذلك من أنه "حين يعيش المسلمون في بلدان عديدة ويحكمهم غير المسلمين، فإنه لا يصح لحاكم مسلم أن يكون خليفة عليهم. ولا يجب أن يُذكر اسم الحاكم في صلاة الجمعة لأن مثل هذه الأعمال تندرج في تصنيف البدعة. وهكذا فإن استراتيجية السيد أحمد خان تقوم على التفكيك الكامل للارتباط بين الديني والسياسي؛ وبما انعكس على تصوره للشريعة بناءاً مفتوحاً يتجاوب مع التحولات التي طرأت على واقع الهند بعد سقوط دولة المسلمين. وإذا كان السيد أحمد خان قد رتب على ذلك "أنه لا سلطان لشيخ الإسلام- المقيم في القسطنطينية- على أهل الهند. وأهل الهند يدينون للحكومة البريطانية فقط. ومن هنا فإن القوانين التي يمكن تطبيقها على مسلمي تركيا، لا يمكن تطبيقها على مسلمي الهند، كما أن أوامر وأحكام شيخ الإسلام ليس لها أي سلطة دينية على مسلمي الهند"، فإن الأفغاني قد مضى- في المقابل- إلى "إن للدولة العثمانية شأناً في المسألة الهندية لا يجوز

إنكاره، فإن لها عُدة كافية، وقوة وافية يمكنها أن تستخدمها لآرائها السياسية متى شاءت، ويسهل عليها أن تستفيد منها إذا أقبلت عليها بشيئٍ من التدبير. تلك قوة خمسة وأربعين مليوناً من المسلمين أهل السنة يعتقدون أنها دولة الخلافة، وأنها مرمى آمالهم في تخليصهم من أيدي الأجانب، ومكانتها من قلوبهم أعلى من مكانة حاكميهم". وهكذا فإنه فيما يلح الأفغاني على ربط مصير المسلمين الهنود بسلطة الخلافة، فإن السيد أحمد خان يحاجج ضد أي اتصالٍ بين الرابطتين الدينية والسياسية؛ وبالكيفية التي تسمح للمسلم بقبول حكم غير المسلم طالما كان مؤدياً لحقوقه وحافظاً لها.

ومن هنا أن الأفغاني قد أقام- على العكس تماماً من السيد أحمد خان- استراتيجيته على الربط الحاسم بين الديني والسياسي؛ وإلى حد تعليق الديني على السياسي. ولعل ما يؤكد على أن هذا التعليق (للديني على السياسي) قد بدأ تبلوره في الهند بالذات، إنما يتأتى من إدراك أن الأفغاني لم يكن وحده الذي بالغ في الإلحاح على الوضع المركزي للخلافة. فقد خصص الشيخ "ولي الله الدهلوي" للمسألة كتاباً أسماه "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" بلغ فيه إلى حد تعليق "إقامة الدين" على نصب الخلافة. فالخلافة عنده "هي الرئاسة العامة في التصدي لإقامة الدين، بإحياء العلوم، وإقامة أركان الإسلام، والقيام بالجهاد وما يتعلق به- من ترتيب الجيوش، والفرض للمقاتلة، وإعطائهم الفيئ- والقيام بالقضاء، وإقامة الحدود، ورفع المظالم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم". وهو يرى أن هذه الوظائف جميعاً هي وظائف دينية؛ حيث "لو أردنا أن نعبر عن هاته الشُعب والشئون (التي تتضمنها الخلافة) وعن الجزئيات بالكليات، وعن الكليات بكلي واحد يشمل كلها ويكون كجنس أعلى لهذه الأنواع والأجناس جميعاً، لقلنا: إنها إقامة الدين، فهي تتضمن جميع الكليات التي تدخل في نطاقها جميع الجزئيات". وهكذا فإن تحقيق كل ما يتضمنه مفهوم "إقامة الدين" هو- حسب الدهلوي- موقوفٌ على نصب الخلافة؛ وبما يترتب على ذلك من تصور أن في ذهاب الخلافة ذهابٌ للدين ذاته. ليست الخلافة مطلوبة إذن لضرورتها للاجتماع، بل لإقامة الدين وحفظه.

ولقد انعكس هذا الربط للديني بالسياسي على تصور الشريعة، والإسلام على العموم؛ وبمعنى أنه قد جر أصحابه إلى ما يمكن القول أنه النزوع بالإسلام إلى الاصطباغ بسمتٍ جهادي- شبه حربي. ومن هنا ما صار إليه الأفغاني من إن "الديانة الإسلامية (قد) وُضِع أساسها على طلب الغلب والشوكة والافتتاح والعزة، ورفض كل قانون يخالف شريعتها، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها، فالناظر في أصول هذه الديانة، ومن يقرأ سورة من كتابها المنزَّل يحكم حكماً لا ريب فيه بأن المعتقدين بها لابد أن يكونوا أول ملَّة حربية في العالم، وأن يسبقوا جميع الأمم إلى اختراع الآلات القاتلة، وإتقان العلوم العسكرية، والتبحُّر فيما يلزمها من الفنون كالطبيعة والكيمياء وجر الأثقال والهندسة وغيرها، ومن تأمل في آية (وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة) أيقن أن من صُبغ بهذا الدين فقد صُبغ بحب الغلبة، وطلب كل وسيلة إلى ما يسهِّل له سبيلها، والسعي إليها بقدر الطاقة البشرية، فضلاً عن الاعتصامِ بالمنعة والامتناع

من تغلّب غيره عليه، ومن لاحظ أن الشرع الإسلامي حرَّم المراهنة إلا في السباقة والرماية انكشف له مقدار رغبة الشارع في معرفة الفنون العسكرية والتمرّن عليها". وهكذا فإن الأفغاني يضيف إلى تسييس الإسلام "عسكرته"، وإلى حد اعتباره "أول ملَّة حربية في العالم"؛ وعلى النحو الذي انفتح معه الباب أمام ما سيحدث لاحقاً من انفجار الإسلام الجهادي الحربي الذي يصطلي المسلمون وغيرهم بنيرانه الآن. ولقد كان ذلك بعينه هو ما أدركه "ابن الأزرق" قبل الأفغاني بقرون، حين مضى إلى إن الرباط الذي لا ينفصم بين الديني والسياسي في الإسلام إنما يصدر عن سعي الإسلام أو بالأحرى المسلمين إلى فرض هيمنتهم على غيرهم. فإن "الملة الإسلامية لما شُرِع فيها الجهاد لحمل الكافة على إجابة دعوتها العامة طوعاً أو كرهاً. فلا جرم اتحدت فيها الخلافة (الدين) والملك (السياسة)، ولا كذلك غيرها من الملل، فلا ينبغي للقائم فيها (أي تلك الملل غير الإسلام) بأمر الدين شيئ من سياسة المُلك، ووجوده فيها إنما هو بالعرَض، والأمر فيها غير ديني إذ لم يُخاطبوا بالتغلُّب على الأمم كما في الملة الإسلامية زادها الله ظهوراً". وهكذا فإن كون الخطاب مُوجّه إلى الملة الإسلامية بالتغلب على غيرها من الأمم لحمل الكافة على الإسلام، فإن ذلك ما يبرر أن يكون للقائم فيها بأمر الدين شيئاً من سياسة الملك؛ وذلك على عكس الملل الأخرى الذين لم يُخاطب أهلها بالجهاد من أجل نشر دعوتها على قول ابن الأزرق. وهكذا فإن الجهاد من أجل نشر الإسلام طوعاً أو كرهاً هو ما يقف وراء الرباط الحاسم في الملة الإسلامية بين الديني والسياسي؛ وبما يؤكده ذلك من أن الصبغة الجهادية شبه الحربية هي أحد محفزات ربط الديني بالسياسي، أو هي حتى أحد تداعياته.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن القول بأن ما مضى إليه الأفغاني من إعطاء الأولوية للرابطة الدينية على الرابطة الجنسية أو القومية قد كان مما أسهم بدوره في انتاج ظاهرة الإسلام الجهادي العابر للحدود القومية. فهو يشير إلى "إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من أنواع العصبيات ما عدا عصبتهم الإسلامية، فإن المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده، يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الروابط الخاصة إلى العلاقة العامة، وهي علاقة المعتقد". وفي تفسيره لهذا الإعراض عن الجنسيات، فإنه يرده إلى "إن الدين الإسلامي لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق، وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى، بل هي كما كانت كافلة لهذا، جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق كليِّها وجزئيِّها، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها، حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها، ولن ينالها بوراثة ولا امتيازٍ في جنسٍ أو قبيلة أو قوة بدنية وثروة مالية، وإنما تنالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة، فيكون وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية التي لا تميز بين جنس وجنس واجتماع آراء الأمة، وليس للوازع أدنى امتياز عنهم إلا بِكونه أحرصهم على حفظ الشريعة والدفاع عنها". وهكذا فإنه يظهر

جلياً أن الأفغاني يرد الإعراض عن رابطة الجنس (الوطنية) إلى وحدة الشريعة (المقدسة الإلهية) التي لا تميز جنساً عن آخر؛ وبما سوف يرتبه على ذلك من اعتبار الشريعة هي أساس التشكيل السياسي الذي ينبغي أن يعيش المسلمون في ظله. وبالطبع فإن ذلك هو ما يؤسس عنده لمفهوم "الجامعة الإسلامية" الذي هو المفهوم الأكثر مركزية في خطابه. وهنا تَحسُن الإشارة إلى أن محمد عبده سوف يختلف جذرياً مع رؤية الأفغاني التي تجعل الدين هو الرابطة المحددة لهوية الجماعة؛ حيث إنه إذا كان "المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده- حسب الأفغاني- يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت فقط إلى علاقة المعتقد"، فإن الأستاذ الإمام سوف يرى إلى "الوطن" بما هو المُحدد- بمعناه الحقوقي والقانوني الحديث- لهوية الجماعة. والمُلاحظ أن عبده يحرر مفهوم الوطن من تلبيساته الدينية؛ حيث يجعل له ثلاثة محددات ليس من بينها الدين. فهو يتحدد بأنه "السكن الذي فيه الغذاء والوقاء والأهل والولد (أولاً)، وإنه (ثانياً) مكان الحقوق والواجبات التي هي مدار الحياة السياسية، وهما حسيان ظاهريان، وأنه (ثالثاً) موضع النسبة التي يعلو بها الإنسان ويعز أو يسفل ويذِّل، وهو معنوي محض". وهنا فإنه إذا كانت تجربة الأفغاني الهندية قد جعلت الأفغاني يرى أنه "لا وطن إلا مع الدين"؛ حيث كان المسلمون الهنود يواجهون، بعد سقوط دولتهم، خطر الذوبان في المحيط الهندوسي الواسع، فإن تجربة محمد عبده المصرية قد أوصلته إلى أنه "لا وطن إلا مع الحرية التي إن لم توجد فلا وطن، لعدم الحقوق والواجبات السياسية"؛ حيث المصريون جميعاً (أي أقباطاً ومسلمين) يعانون من سطوة الاستبداد. وليس من شكٍ في إن ربط الأستاذ الإمام للوطن لا بالدين، بل بمفهوم الحرية، بمعناه الحقوقي الحديث، هو ما سيؤسس لتعريفه الوطنية بأنها "عبارة عن تعاون جميع أهل الوطن الواحد المختلفي الأديان على كل ما فيه عمرانه وإصلاح حكومته".

وضمن سياق هذا التباين بين تصورٍ لهوية الجماعة يحددها بالدين (الأفغاني) وبين آخر يحددها بالوطن (محمد عبده)، فإنه يلزم التنويه بالتمييز الذي أقامه الأفغاني بين الشريعة "من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى (للوصول) إلى عالم أعلى" وبين الشريعة "الوافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق، وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم على إقامة الحدود وتعيين شروطها"؛ وبما يمكن القول أنه التمييز بين المحتوى الروحي للشريعة (أو الشريعة كطريق إلى الله)، وبين المضمون السياسي لها (أو الشريعة كأداة لضبط المجالين الاجتماعي والسياسي). وغنيٌّ عن البيان أنه فيما تميل الشريعة- في حال كون "الوطن"، الجامع بين أهله المختلفي الأديان، هو المحدد لهوية الجماعة- إلى أن تكون ذات طابع روحاني، فإنها- في حال كون "الدين" هو المُحدد لهوية الجماعة- تأخذ الشكل السياسي الإجرائي البراني؛ الأمر الذي يفرض عليها أن تتعيَّن كأحكام وحدود يكون تطبيقها هو وحده المُحقق للهوية. ولعل هذا التعيِّن الأخير هو ما سيفتح الباب أمام تبلور مفهوم "تطبيق الشريعة" كسلاحٍ تحارب به جماعات الإسلام السياسي معركتها في مواجهة الدولة الوطنية القائمة. فإن سقوط "حكم الشريعة" سوف يكون- منذ ذاك وإلى الآن- هو السلاح الذي يدير عليه دعاة "الدولة

الإسلامية" معركتهم في مواجهة فكرة "الدولة الوطنية"؛ التي صارت أحد ضرورات الدخول إلى العصر الحديث.
ولعل ذلك يعني أن نقطة البدء في مسار الإسلام السياسي- الذي يعربد الآن في مشرق العالم العربي ومغربه- قد انطلقت، مع الأفغاني، في سياق التراجع الذي شهده الإسلام في الهند، وما صاحبه من التحول من (الرابطة الدينية) كأساس للتشكيل السياسي الحاكم إلى اعتبار (الرابطة الجنسية الوطنية) هي أساس هذا التشكيل. وهكذا فإنه إذا كان السيد أحمد خان قد ألح على الرابطة الوطنية كأساس للتشكيل السياسي في الهند بعد سقوط حكم دولة المسلمين، فإن الأفغاني قد راح يلح- في المقابل- على ضرورة أن تكون الرابطة الدينية هي أساس التشكيل السياسي الجامع بين المجتمعات الإسلامية على العموم. وفيما يخص الرابطة الدينية كأساس للتشكيل السياسي، فإنه يرجع بها إلى الشريعة؛ وبالذات إلى كونها محض أحكامٍ وتكاليف تقبل الاشتغال السياسي. وضمن هذا السياق، فإن الشريعة- كأساسٍ للتشكيل السياسي- تفرض على المسلمين أن تكون لهم السيادة على المخالفين لهم في المجتمع. فإن "المسلمين بحكم شريعتهم ونصوصها الصريحة مُطالبون عند الله بالمحافظة على ما يدخل في ولايتهم من البلدان. وكلهم مأمورٌ بذلك لا فرق بين قريبهم وبعيدهم، ولا بين المتحدين في الجنس ولا المختلفين فيه، وهو فرض عين على كل واحدٍ منهم إن لم يقم قومٌ بالحماية عن حوزتهم كان على الجميع أعظم الآثام، ومن فروضهم في سبيل الحماية وحفظ الولاية، بذل الأموال والأرواح وكل صعب، واقتحام كل خطب، ولا يُباح لهم المسالمة مع من يغالبهم في حالٍ من الأحوال حتى ينالوا الولاية خاصة لهم من دون غيرهم، وبالغت الشريعة في طلب السيادة على من يخالفهم إلى حد لو عجز المسلم عن التملُّص من سلطة غيره، لوجبت عليه الهجرة من دار حربه. وهذه قواعد مُثبتة في الشريعة الإسلامية يعرفها أهل الحق، ولا يغير منها تأويلات أهل الأهواء وأعوان الشهوات في كل زمان". وغنيٌّ عن البيان أن التعبيرات المتناثرة في النص من قبيل "طلب السيادة"، و"عدم المسالمة حتى ينالوا الولاية خاصة لهم من دون غيرهم"، و"الهجرة في حال العجز عن التملُّص من سلطة المخالفين"، واعتبار ذلك من "القواعد المُثبتة في الشريعة التي لا تغير منها تأويلات أهل الأهواء والشهوات" هي التي سوف يشيع تداولها لاحقاً- كمفاهيم مركزية- في أدبيات جماعات الإسلام السياسي، على اختلافها وتنوعها. ولعل مقارنة لهذه التعبيرات بتلك التي سيشيع تداولها في كتابات تلميذ الأفغاني (المصري محمد عبده) لمما يؤكد على التأثير البالغ الذي تركته تجربة الهند على الأفغاني. فإن ما سيشيع في كتابة "عبده"، بخصوص العلاقة مع غير المسلمين، يحمل روحاً ودية مُعاكسة تماماً لتلك الروح العدائية التي يفيض بها نص الأفغاني. ومن حسن الحظ، أن هذه الروح الودية قد حملها جوابٌ يرد فيه "عبده" على سؤالٍ جاءه من الهند بخصوص جواز الاستعانة بغير المسلمين.
فقد استدل "عبده" مما "أباح الله لنا في أخر ما أُنزل- من القرآن- على نبيه صلى الله عليه وسلم (من) نكاح الكتابيات (على أنه) لا يكون نكاحٌ في قوم حتى تكون فيهم قرابة المصاهرة، ولا تكون تلك القرابة حتى تكون

المودة". واستدل كذلك بما كان من سيرة النبي والخلفاء؛ حيث "أنشأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه الديوان ونصب العمال، واحتاج المسلمون إلى من يقوم على العمل في حساب الخراج، وما يُنفق من بيت المال، واحتاجوا إلى كتَّاب المراسلات، والقوم أميون لا يستطيعون القيام بما كان يطلبه العمل من العمال، فوضعوا ذلك كله في أيدي أهل الكتاب من الروم وفي أيدي الفرس. ولم يزل العمل على ذلك في خلافة بني أمية بعد الراشدين إلى زمن عبد الملك ابن مروان. ولا شك أن في هذا استعانة بغير المسلمين على أعمال هي من أهم أعمالهم، فكيف ينكر الجهَّال جواز تلك الاستعانة؟! بل قد استعان كثيرٌ من ملوك المسلمين بغير المسلمين". وبالطبع فإنه يستحيل في سياق هذه الاستعانة للمسلمين بغير المسلمين في أهم أعمالهم، بل حتى في حروبهم، لما ذهب إليه الأفغاني من "مبالغة الشريعة في طلب السيادة من المسلمين على من يخالفهم (في الدين) إلى حد لو عجز المسلم عن التملُّص من سلطة غيره، لوجبت عليه الهجرة من دار حربه.

وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالتباين الكبير بين التجربتين الهندية والمصرية؛ وبمعنى أن ما عرفته مصر قد جعل رجل الإصلاح المصري يركز تعاطيه مع الشريعة على جعلها ساحة للتعايش المشترك مع غير المسلمين من شركاء الوطن، وذلك في مقابل تحولها- في التجربة الهندية- إلى ساحة للمفاصلة والتمايز عن غير المسلمين وطلب السيادة عليهم. ومن جهة أخرى فإن "عبده" قد عدها أساساً للتشكيل العقلي والاجتماعي القائم؛ وبما جعل من مراجعتها وإعادة النظر فيها شرطاً لازماً لإصلاح هذا التشكيل، على عكس وضعها عند الأفغاني كسلاح للمحاربة والمدافعة من أجل تثبيت السيادة للمسلمين. وبالطبع فإن كونها سلاحاً للمحاربة كان لابد أن يحول دون أي محاولة لفحصها وإعادة النظر فيها؛ وذلك من حيث يكون مطلوباً منها أن تصبح درعاً يتحصن وراءه المسلم بهويته المتميزة.

ولعله يجوز التأكيد- ضمن هذا السياق- على أن التركيز البالغ للأفغاني على المحتوى السياسي للشريعة، قد انعكس على تصوره للاجتهاد. فإنه إذا كان قد ألح على ضرورة تفعيل مبدأ الاجتهاد، فإن إشارته إلى "انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة (السياسية) وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان (الخلفاء) الراشدون رضي الله عنهم. فكثرت بذلك المذاهب وتشعَّب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حدٍ لم يسبق له مثيل في دينٍ من الأديان هي نقطة البدء في انحلال وضعف روابط الملة الإسلامية" إنما تحيل إلى ربط الاجتهاد بسلطة ولي الأمر؛ وبمعنى أنه قد ألح على وجوب توحُّد السلطة العلمية والسلطة السياسية في شخص ولي الأمر. ولقد بلغت جوهرية هذا التوحُّد بين السلطتين السياسية والعلمية إلى حد أن الأفغاني قد اعتبر أن غيابه هو الأصل في كل الانحلال والتدهور الذي أصاب الأمة لاحقاً.

وإذ يبدو هكذا أن الأفغاني لا يرى الاجتهاد مستقلاً عن السلطة السياسية؛ فإن ذلك يدنو به- وللغرابة- من تصوير الحاكم "السني" على نحوٍ يكاد يتماثل فيه مع الإمام "الشيعي" الذي تجتمع فيه، بدوره،

السلطتان (الدينية والسياسية)؛ وذلك برغم ما قيل من تميُّز المذهب السنّي بما حصل فيه باكراً- حسب ابن العربي- من الانفصال بين العلماء والأمراء. والأغرب من ذلك هو ما سيمضي إليه محمد عبده- الذي تتلمذ على الأفغاني نفسه- من اعتبار الجمع بين السلطتين (الدينية والسياسية) من أصول المسيحية التي لم يعرفها الإسلام. فإنه إذا كان الوضع في الإسلام أن "الملوك الذين لا تسمح لهم أوقاتهم بتعلُّم العلوم الدينية، يحتاجون إلى من يرجعون إليه من علماء الدين كالمفتي وشيخ الإسلام، فإن المفتي أو شيخ الإسلام إنما كان يجيب (وفقط) عما يُسئل فيه، أو يؤدي ما كُلِّف به"، فإن الوضع في المسيحية كان- في المقابل- أن "رجل الدين كان يبتدئ المشورة، ويقترح المطلب، ويقيم نائب الملك على المذهب، ويكف يده عن العمل الذي لا يرضاه، ويحمله على بسطها فيما يتوخاه، فكانت السلطة الحقيقية مدنية سياسية دينية في نظامٍ واحد، لا فصل فيه بين السلطتين. وهذا الضرب من النظام هو الذي يعمل البابوات وعمالهم من رجال الكثلكة على إرجاعه لأنه أصل من أصول الديانة المسيحية عندهم". وهكذا فإن الجمع بين السلطتين (الدينية والسياسية) إما أنه من خارج التقليد السني حسب ما استقر عليه هذا التقليد من الفصل بين الأمراء والعلماء، أو أنه- حسب عبده- من خارج الإسلام بالكليّة.

وعلى أي الأحول، فإنه يبقى أن جمع الأفغاني بين السلطتين (الدينية والسياسية) قد كان بمثابة إرهاصٍ بما سوف تنتهي إليه لاحقاً فيالق الإسلام السياسي من اعتبار "السلطة السياسية" هي أحد الأصول الهامة التي لا قيام للدين من دونها؛ وبحيث راحت "الدولة" تأخذ موقع الشرط اللازم لإكمال إقامة الدين؛ بل إنه راح يجري اعتبارها ركناً جوهرياً من أركانه. حيث إن ثمة من سيمضي من الجماعات المتأخرة- كجماعة "التكفير والهجرة" المصرية مثلاً- إلى تعليق آداء بعض العبادات والفروض الواجبة على المسلم- كصلاة الجمعة- طالما أن "الجماعة المسلمة" لم تبلغ حد "التمكين" في الدولة؛ وبمعنى أنها لم تُمسك بدولاب السلطة بعد.

وإذا كان الأفغاني هو الذي ابتدأ الإعلاء من شأن "المسألة السياسية" على النحو الذي أصبحت معه، في اللاحق، أصل الأصول في تفكير كل جماعات الإسلام السياسي في الإسلام، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الإعلاء للسياسة قد تأدى به- وكان ذلك لازماً- إلى التركيز على الجوانب ذات الطابع العملي الإجرائي في الشريعة، والمتعلق بالحدود والأحكام بالذات؛ وعلى النحو الذي جعله أكثر نزوعاً نحو المحافظة في التعامل مع قضاياها؛ وبمعنى أنه لم يفتح الباب- كما فعل تلميذه محمد عبده- أمام تبلور أقوالٍ جديدة في الأحكام والحدود الإجرائية. ولعل ذلك ما يؤكده التباين بين الأفغاني وعبده في تصور الفقه تحديداً؛ باعتبار أن منهج التعامل معه (على نحوٍ منغلق أو منفتح) إنما يتحدد بطبيعة هذا التصور. فإن ما مضى إليه الأفغاني من تصور "أن أحكام الفقه كلها مبنية على الوحي والإلهام، ولا مأخذ لها سوى كلام الله وسنة نبيه"، لابد أن يحدد طريقته في التعامل معه على نحوٍ يصبح فيه الفقه موضوعاً لقداسة لا يقبل معها أي نظرٍ أو مراجعة. وفي المقابل فإن ما يمضي إليه محمد عبده من أن "الفقهاء قد

جعلوا كتبهم، على علّاتها، أساس الدين، ولم يخجلوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها وإنْ عارض الكتاب والسنة، فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرت أنظارهم في كتب الفقهاء، على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة"، إنما يحدد طريقته في التعامل مع الفقه بما هو نتاج اجتهاد إنساني، قد يأتي معارضاً للكتاب والسنة، وقابلاً- بالتالي- للنظر والمراجعة.

وبالطبع فإن هذا التباين الجلي بين الأفغاني وعبده إنما يحيل إلى أن ما فرضه السياق الهندي على الأفغاني من النظر إلى "المسألة السياسية" على أنها نقطة البدء في استعادة الإسلام لدوره؛ وبما ترتب على ذلك من تبني وجهة نظر تقليدية محافظة حول الشريعة، لم يؤثر كثيراً في محمد عبده الذي فرضت عليه تطورات السياق المصري- وخصوصاً بعد إخفاق الثورة العرابية- ليس الإقلال فقط من شأن السياسة في إصلاح عالم الإسلام، بل التعدي إلى اعتبار "المسألة الفكرية/العقلية" هي المدخل الضروري لهذا الإصلاح. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الاعتبار للجانب الفكري والعقلي في الإصلاح سوف يؤول إلى تبني وجهة نظر مُجدِدة ومنفتحة تجاه الشريعة التي بدا لمحمد عبده أنه يجري استخدامها كقناع تستتر خلفه ضروب شتي من الجمود الفكري والاجتماعي.

- **انتقال تسييس الإسلام إلى الفضاء العربي: رشيد رضا:**

يلفت الانتباه حقاً أن فكرة الأفغاني المركزية الخاصة باعتبار "الشأن السياسي" هو المدخل الجوهري للإصلاح في المجتمعات الإسلامية، لن تجد من يتجاوب معها في السياق المصري، والعربي على العموم، إلا في الربع الأول من القرن العشرين؛ ومع تزايد وتيرة التمدد الوهابي في الحجاز من جهة، وتفاقم الوضع المتردي للخلافة حتى إعلان سقوطها من جهة أخرى. وللغرابة فإن التلميذ المباشر والأكبر لمحمد عبده- الذي هو السيد رشيد رضا- سوف يكون هو الجسر الذي ستعبر من خلاله أفكار الأفغاني الخاصة بتسييس الإسلام إلى الفضاء العربي. ولعله يلزم التنويه بأن أفكار رضا كانت هي النبع الذي استقى منه الأب المؤسس لجماعة الإخوان المسلمين؛ وهو حسن البنا، كل أفكاره تقريباً. وغنيٌّ عن البيان أن جماعة الإخوان هي بمثابة الإطار الذي ظلت كل جماعات الإسلام السياسي تتناسل داخله على مدى القرن العشرين، وإلى الآن.

فإذ يبدو أن رشيد رضا قد أدرك وجوب الإصلاح قبل أن يغادر مسقط رأسه (القلمون في شمال لبنان)، فإنه قد انشغل بما قيل أنه "الإصلاح الأصغر" الذي ركز القول فيه على ضرورة التخلص من البدع التي رأها تسود بين أهل بلدته من قبيل التبرُّك بالأولياء وأصحاب القبور والأشجار وغيرها؛ وبما يقترب من المفهوم الوهابي عن البدع الشركية. وحين يدرك المرء أن نجاح الوهابية في مسعاها إلى التخلص مما اعتبرته البدع الشركية الغالبة على أهل القرى المبعثرة في جزيرة العرب قد ارتبط بتحالفها السياسي مع آل سعود، فإن ذلك يفسر ما حصل لاحقاً من تفضيل رشيد رضا- أو

حتى انحيازه- لمسار "الأفغاني" الذي ينبني على المركزية شبه المطلقة للمسألة السياسية في الإصلاح. وكان ذلك بالطبع على حساب ما كان من تتلمذه على منهج الأستاذ الإمام "محمد عبده" الذي ينبني- في المقابل- على المركزية شبه المطلقة للإصلاح العقلي والفكري. ولعل ذلك ما تبين عنه مراجعاته المتعددة على نصوص الأستاذ الإمام التي تعكس تراجعه عن كثيرٍ من الآراء المنفتحة للأستاذ.

وفي المقابل، فإن "هناك تطابقاً في ما يتعلق بمفهوم الجامعة الإسلامية، بين رشيد رضا وجمال الدين الأفغاني، علماً أنه بإمكاننا القول بأن الأول (رشيد رضا) اقتبس هذا المفهوم، إضافة إلى مخطط تنفيذه، من الأفغاني". وإذ "الجامعة الإسلامية" هو المفهوم الأكثر مركزية في الفكر السياسي للأفغاني، فإن في ذلك تأكيداً لحقيقة أن "السياسة" كانت هي الجامع بين الأفغاني ورضا. وفضلاً عن ذلك، فإن رضا يتبنى نفس رؤية الأفغاني بخصوص أولوية الرابطة الدينية الإسلامية على الرابطة الجنسية أو الوطنية؛ وبما جعله يستنكر مسعى من أسماهم بحزب المتفرنجين "لاستبدال الرابطة الجنسية أو الوطنية بالرابطة الدينية الإسلامية". ومن حسن الحظ، أن السياسة قد جمعت بين الرجلين في تصور طبيعة سلطة الخليفة أيضاً. لأنه إذا كان الأفغاني يرى إلى الخليفة كحاكمٍ ومجتهد؛ وبحيث تجتمع فيه السلطتان السياسية والدينية، فإن الخليفة عند رضا "ليس هو ذلك الحاكم الزمني السياسي المطلق، وإنما هو المجتهد الذي بإمكانه أن يوحِّد، من خلال اجتهاداته، الأمة الإسلامية"؛ وبما يؤشر عليه ذلك من جمعه بين السلطتين أيضاً.

ومن الجائز القول بأن رشيد رضا قد ظل يتأرجح بين منهجي الأفغاني وعبده في الإصلاح إلى أن حسم أمره نهائياً، وألقى بنفسه- وعلى مدى العِقدين الأخيرين من حياته بالذات- إلى جانب الأفغاني على نحوٍ كامل. ولعل من الطبيعي أن يأتي الشاهد على ذلك من التباين الجلي بين عبده ورضا بخصوص مسألة الخلافة والإمامة بالذات. فإذ يمكن اعتبار "عبده" داعيةً إلى "إقامة الخلافة على أساس روحي أكبر"، فإن "رضا" قد انشغل بالخلافة كمؤسسة سياسية بالأساس. ومن هنا ما قام به رضا من الانتقاد القوي لتحويل أتاتورك الخلافة إلى "خلافة روحية لا سلطان لها في سياسة الأمة"، مؤكداً على أن هذا التحويل هو بدعة يمكن أن تؤدي إلى الفتنة. والحق أن رضا لم يطوِّر موقفه المعارض للإستاذ الإمام بخصوص الخلافة بعد وفاة هذا الأخير، كما قد يحسب البعض؛ حيث تورد المصادر أنه "عندما عرض الشيخ رشيد رضا على الأستاذ الإمام افتتاحية العدد الأول من مجلة المنار، وكان الشيخ رشيد قد جعل من بين مقاصد المنار تعريف الأمة بحقوق الإمام، والإمام بحقوق الأمة، اعترض الأستاذ الإمام وذكر: إن المسلمين ليس لهم اليوم إمام إلا القرآن، وإن الكلام في الإمامة مثار فتنة يُخشى ضرره، ولا يرجى نفعه الآن". وهكذا فإن المسألة السياسية كانت، ومنذ وقتٍ مبكر، تحتل مكانةً مركزية في تفكير "رضا"، بينما كان حضورها يخفت كثيراً عند عبده، وإلى حد التلاشي الذي جعله لا يرى للمسلمين إماماً إلا القرآن. وهكذا فإن الإستاذ الإمام يسجل انتقاله الصريح من التعويل على سلطة "السياسة" إلى إدراك الخلاص في سلطة "المعرفة". وبالرغم من ذلك، فإنه يبدو أن التطورات السياسية التي شِهدها العالم

الإسلامي مع مطالع القرن العشرين قد كانت من بين ما حفَّز "رضا" على حسم موقفه على النحو الذي راحت معه السياسة تصبح مركزاً له. وضمن هذا السياق، فإنه يمكن المصير إلى إن المسار الإصلاحي لرشيد رضا- الذي وصمته السياسة بطابعها الغلَّاب- قد تحدد بما كان شاهداً عليه من التحالف بين شيوخ الوهابية وولاة آل سعود من جهة، ثم بما جرى من تطوراتٍ بخصوص الخلافة انتهت إلى إعلان سقوطها مع نهاية الربع الأول من القرن العشرين. وإذن فإن هناك جملة مسارات تداخلت في فكر رشيد رضا وانتهت به إلى حيث أصبح السلف الأقرب لظاهرة الإسلام السياسي الراهنة. فثمة أولاً التأثير الممتد من الأفغاني الذي تفاعل مع التمدد الوهابي في الحجاز من جهة، ومع الانهيار الحاصل في منظومة الخلافة من جهة أخرى.

ولعل استغراق رشيد رضا في الوقوف تحت مظلة خطاب تسييس الإسلام يتجلى في موقفه الرافض بحسم للأفكار التي حملها الكتاب الذي أثار الجلبة حول الخلافة في حينه؛ وهو كتاب "الإسلام وأصول الحكم" الذي أصدره الشيخ "علي عبد الرازق" بعد عام واحد من إعلان سقوط الخلافة في العام 1924م. ويكاد موقف رضا من هذا الكتاب أن يعيِّن له موقعه كأحد البنائين الكبار لخطاب تسييس الإسلام؛ وذلك من حيث ما يبدو من انحيازه الكامل لاعتبار الخلافة "شأناً دينياً". ومرة أخرى، فإنه كان هنا يعلن قطيعته الكاملة مع ما صار إليه أستاذه "محمد عبده" من اعتبار السلطة "شأناً مدنياً" خالصاً. وضمن هذا السياق، فإنه يمكن قراءة معركة "رضا" ضد صاحب "الإسلام وأصول الحكم" باعتبارها معركة ضد "الأستاذ الإمام" الذي يكاد أن يكون هو صاحب الدعوى التي أخذ الشيخ علي عبد الرازق على عاتقه عبء المحاججة عليها. فإذ يتمثَّل جوهر الدعوى التي ينافح عنها الأستاذ الإمام في أنه "ليس في الإسلام ما يُسمى عند قومٍ بالسلطة الدينية بوجهٍ من الوجوه، (ولهذا فإن الخليفة) هو حاكمٌ مدني من جميع الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج (ثيوكراتيك) أي سلطان إلهي، (ويترتب على ذلك) أن الأمة هي التي تنصب الخليفة، وهي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها"، فإن جوهر هذه الدعوى الخاصة بمدنية الحكم في الإسلام كان هو ما انشغل صاحب "الإسلام وأصول الحكم" بتفصيل القول في المدافعة عنه وتثبيته.

فإذ لم يجد عبد الرازق في نصوص الإسلام الكبرى (القرآن والسنة) ما يمكن الاستناد إليه في تقرير أن الخلافة هي من واجبات الدين وفروضه، فإنه قد راح يقطع بأنها هي محض "تاريخٍ وسياسة" وليست أبداً "ديناً وعقيدة". وهكذا فإنه قد انطلق من أنه "ليس القرآن وحده هو الذي أهمل الخلافة ولم يتصدَ لها، بل السنّة، كالقرآن أيضاً، قد تركتها ولم تتعرض لها"، ليستنتج من ذلك "إن الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلا على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلا في النادر، قوة مادية مسلحة". وهنا يلزم التنويه بأن عبد الرازق كان يتواصل مع تراثٍ سنّي غالب جعل "الشوكة" والغلبة هي مُرتكز سلطة السياسة كما وقعت فعلاً في الإسلام. وللغرابة فإن الأمر لم يقف عند حد الإقرار بالغلبة كأساسٍ للسلطة، بل إنه قد تجاوز إلى حد اعتبارها أمراً شرعياً أيضاً؛ حيث "إنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا

من غلب عليهم، والوجود شاهدٌ على ذلك، وقلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي، بل لا يكون كذلك ألبتة". ورغم ما يعنيه ذلك من أن الأمر لا يتجاوز مجرد السعي إلى تبرير حكم المتغلِّب باعتبار أن مجرد حصوله في الواقع هو الدليل على مشروعيته الدينية، فإنه يبقى أن جعل "الغلبة" هي مرتكز الخلافة وأساسها إنما يحيل إلى وجوب التعامل معها ضمن حدود المجال السياسي وحده.
وليس من شكٍ أبداً في أن ذلك هو ما وجهَّ عبد الرازق إلى التأكيد على أن الخلافة لم تقع خارج "نص" القرآن والسنّة فحسب، بل إنها- وابتداءاً من وقوعها بمجرد الغلبةِ- إنما تقع كذلك خارج "العصر" الذي تجاوز أن تكون "القوة" أو الغلبة هي مُستند السلطة وأصلها. وإذ هي- والحال كذلك- لم تقع بنص، بل وقعت بالقوة التي تجعلها خارج العصر، فإنه "لا شيئ في الدين يمنع المسلمين من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد مُلكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم على أنها خير أصول الحكم". فحيث لا "نص" يعيِّن بصراحة قواعد الحكم، فإنه ليس إلا أن تكون "العقول والتجارب" هي سند نظام الحكم من أجل يُتاح لأصحابه الانتساب إلى "عصرٍ" لا يقبل بغير أن تكون إرادة الناس هي أساس الحكم.
وفي مقابل هذا الذي صار إليه عبد الرازق من أن محض "القوة" هي مُستند الخلافة، وليس "النص" (قرآناً أو سنّة)؛ وبما يرتبه على ذلك من اعتبارها محض "تاريخٍ وسياسة"، فإن رضا كان "يريد أن يجد في السنّة دليلاً (نصيّاً) على وجوب الخلافة؛ فانتقد من أسماهم الغافلين عن الاستدلال على نصب الإمام بالأحاديث الصحيحة الواردة في التزام جماعة المسلمين وإمامهم، وفي بعضها التصريح بأن من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية، وسيأتي حديث حذيفة المُتفق عليه، وفيه قوله (صلعم) له: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم"؛ وبما يؤشر عليه ذلك من اعتبارها "ديناً وعقيدة". ويؤسس لهذا الاعتبار ما يستند إليه "رضا" من التصريح بأن من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية؛ حيث إن وصف الجاهلية مخصوصٌ بالوضع السابق على حضور "الدين والعقيدة".
وليس من شكٍ في إن كون "الجاهلية" هي الوضع الذي يصير إليه من يخرج على "العقيدة" ومن ينكر "الخلافة" إنما يعني الارتقاء بالخلافة إلى المقام الذي تصبح فيه كالعقيدة. ومن هنا أنه لن يكون من الغريب أن يمضي رضا إلى حد تكفير عبد الرازق لمقالته التي اعتبر فيها الخلافة مجرد سياسة؛ حيث اعتبرها رضا "بدعة شيطانية لم تخطر في بال سني ولا شيعي ولا خارجي ولا جهمي ولا معتزلي، بل لم تخطر حتى على بال الزنادقة". ولعل هذا التكفير هو ما سيتطور مع حركات الإسلام السياسي الحركي إلى حد تكفير المجتمعات بأسرها ابتداءاً من كونها مجتمعات جاهلية بسبب عدم إقامتها لحكومة الإسلام. ولسوء الحظ فإن ما ستدين به جماعات الإسلام الجهادي لرضا سوف يتجاوز القول بجاهلية المجتمعات وكفرها إلى توفير جملة المفاهيم التي ستبني بها هذه الجماعات خطابها الحركي من قبيل "الحكم بما أنزل الله" في مقابل "حكم الطاغوت". فحين يقرأ المرء لرضا تفاخره بأنه كان "أول من قام بتفنيد ما أُودِع في كتاب

(الإسلام وأصول الحكم) من الكفر والضلال، وتحليل الحرام وتحريم الحلال، ومنع الحكم بما أنزل الله، وإباحة حكم الطاغوت"، فإنه يجد نفسه بإزاء ما يمكن اعتباره تدشيناً لمفاهيم "الطاغوت" و"الحاكمية"- فضلاً عن "الجاهلية"- التي سيبني بها إمام العنف المعاصر- الذي هو سيد قطب- خطابه الدامي.

والحق أن معركة رشيد رضا مع "الإسلام وأصول الحكم" تتكشَّف عما يمكن القول أنها معضلة السياسة في التقليد السني. وتتمثل تلك المعضلة فيما يكاد يلحظه الكثيرون من حصول انقلابٍ في التقليد السنّي ابتدأ معه النظر إلى الخلافة على أنها من أصول الإسلام التي لا يكتمل إيمان المرء إلا بإقامتها. ومن هنا ما كان لابد أن يحصل من النظر إلى كتاب "الإسلام وأصول الحكم" على أنه "يحمل سموماً لو تجرعها المسلمون لتبدَّلوا الكفر بالإيمان"، لا لشيئٍ إلا لما يحمله من نظرة للخلافة على أنها من "الخطط السياسية التي لا شأن للدين بها"؛ وبما يعنيه ذلك من النظر إليها على أنها ليست من أصول الدين المعتبرة. وقبل المصير إلى تقصي طبيعة هذا الانقلاب في النظر إلى الخلافة والظروف التي أحاطت به واقتضته، فإنه يلزم تعيين موقع "الإسلام وأصول الحكم"- الذي انتقده رضا بعنفٍ بالغ- ضمن التقليد السنّي الذي حصلت كل هذه التطورات داخله. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك ينطوي أيضاً على تعيين موقع "رضا" نفسه ضمن ذات التقليد السنّي. وضمن هذا السياق، فإنه فيما سيكون "عبد الرازق" هو الأكثر وفاءاً لأصول التقليد السنّي، فإن "رضا" سيكون- وللغرابة- هو الأكثر انحرافاً عن تلك الأصول.

ولعل نقطة البدء في هذا التعيين تنطلق من استقرار التقليد السنّي على تجنُّب النظر إلى الخلافة، ومسألة الحكم على العموم، على أنها من "الأصول"، والإصرار على اعتبارها من قبيل "الفروع"؛ وبما ترتب على ذلك من الحكم عليها بإنها "ليست من المهمات...وليست من أصول الديانات، ولا من الأمور اللابُدِّيات (الواجبات)، بحيث لا يسع المُكلَّف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمري إن المُعرض عنها لأرجى حالاً من الواغل فيها، فإنها قلما تنفكُّ عن التعصب والأهواء، وإثارة الفتن والشحناء...لكن لما جرت العادة بذكرها في أواخر كتب المتكلمين، لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها، موافقة للمألوف من الصفات، وجرياً على مقتضى العادات". وهنا يلزم التنويه بأن تنزيل التقليد السنِّي لمقام الخلافة أو الإمامة على هذا النحو، وإلى حد استحسان الإعراض عن الخوض فيها، قد تبلور في مواجهة التقليد الشيعي الذي جعل الإمامة "أصلاً من أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها". إذ الحق أن التقليد السنِّي يكاد أن يكون قد اقترب- في سعيه إلى تمييز نفسه عن التقليد الشيعي- من اعتبار الخلافة، أو مسألة الحكم، من ضرورات الاجتماع المدني، ولم يعتبرها أبداً من ضرورات الدين.

ومن هنا أن أبا الحسن الماوردي (وهو فقيه السياسة السنِّي الكبير في القرن الخامس الهجري) قد راح يجعل السلطان والخلافة، ومعهما الدين ذاته، من ضرورات الاجتماع. فهو قد مضى إلى أنه إذا كان "الدين المُتبع" هو القاعدة الأولى فيما يصلح به الاجتماع في الدنيا، فإن القاعدة الثانية التي يقوم عليها هذا الصلاح هي "السلطان القاهر" (والخلافة أحد صوره).

واللافت هنا أنه لا يكتفي بالتمييز بين الدين والسلطان (أو الخلافة) كقاعدتين لصلاح الاجتماع البشري؛ وبحيث تنفصل الواحدة منهما عن الأخرى، بل إنه يمضي إلى أن يجعل للسياسة (ومنها الخلافة) شأناً في تحقيق صلاح هذا الاجتماع يعلو على شأن كلٍ من الدين والعقل. ولهذا فإنه إذا كان الماوردي قد مضى إلى تقرير ضرورة الخلافة من أجل إقامة بعض المسائل الدينية؛ كالحدود بالذات، فإنه يظهر جليّاً أن إقامة هذه المسائل يعد هو نفسه من ضرورات الاجتماع؛ وبما يعنيه ذلك من إن الدين والخلافة معاً تتحدد قيمتهما بفائدتهما للاجتماع. حيث إن "من لا سلطان لهم- هم على قول الآمدي- كالذئاب الشاردة والأسود الضاربة، لا يُبقي بعضهم على بعض، ولا يحافظون على سنّة ولا فرض". إن ذلك يعني- وبحسب ما ينطق به خطاب هؤلاء المؤسسين الكبار للتقليد السنِّي- أن الخلافة ليست من مطالب الدين، بل إنها- ومعها الدين ذاته- مطلوبان من أجل الاجتماع. وإذ الأمر هكذا، فإنه لا يمكن الادعاء بأن ما مضى إليه صاحب "الإسلام وأصول الحكم" من اعتبار الخلافة من الخطط السياسية (التي تكون مطلوبة لصلاح الاجتماع) يمثل أي انقطاعٍ مع ما استقر عليه التقليد السنِّي.

بل إنه يبدو- وللغرابة- أن الناقضين لاجتهاد صاحب "الإسلام وأصول الحكم"- ومنهم رشيد رضا طبعاً- هم الذين يقطعون مع ما استقر عليه التقليد السنِّي من اعتبارها من ضرورات الاجتماع؛ وذلك بما صاروا إليه من اعتبار الخلافة شأناً دينياً. وإذ يؤول هذا القطع بأصحابه إلى الاندراج تحت مظلة التقليد الشيعي، فإنه يُجلي المفارقة التي تتمثل في إن القائلين- في مواجهة صاحب "الإسلام وأصول الحكم"- بالطابع الديني للخلافة هم الأكثر خصومة مع الشيعة الذين "يرون- على قول رضا نفسه- أن الخلافة أصلٌ من أصول الدين كالنبوة"؛ وبما يؤشر عليه ذلك من اعتبارها شأناً دينياً. وإذ لا يتعلق الأمر- والحال كذلك- بتحوّلٍ ناقضي دعوى الشيخ عبد الرازق إلى تبني التقليد الشيعي الذي لم تفتر سخونة خصومتهم معه، بل لعلها زادت، فإنه لا مجال لفهم هذه المعضلة إلا من خلال المصير إلى إن انقلاباً قد طال التقليد السنِّي، على النحو الذي جعل من التعالي بالخلافة إلى حيث تصبح من أصول الدين قولاً مقبولاً داخله. والمدهش هو ما يبدو من إن هذا الانقلاب قد تحقق كأحد تداعيات التلاقي العنيف بالذات بين هذا التقليد (السنّي) وبين الحداثة.

وهنا يلزم التنويه بأن استجابات التقليد السنّي للتحدي الذي فرضته الحداثة الأوروبية على العالم الإسلامي منذ مطلع القرن التاسع عشر، لم تكن- كما سبق القول- من طبيعة واحدة. بل المُلاحظ إنها قد تباينت في بعض المجتمعات الإسلامية عنها في الأخرى بحسب تباين الكيفية التي جرى بها التلاقي مع الحداثة. فإذ جرى التلاقي مع الحداثة في مصر مثلاً بطريقة مباينة لتلك التي جرى بها في الهند، فإن ذلك قد ترك أثراً واضحاً على طبيعة التفكير في "المسألة السياسية" وغيرها. إذ فيما آل هذا التلاقي في الهند إلى إسقاط حكم المسلمين الذي استقر فيها على مدى يزيد على ثمانية قرون، فإن ذلك قد فتح الباب واسعاً أمام ارتقاء "المسألة السياسية" إلى موقع الأصل في الإسلام. وأما في مصر فإنه لم يترتب على التلاقي مع الحداثة فيها ما يرتقي بالمسألة السياسية إلى

مقام الأصل في الإسلام. وقد ارتبط ذلك بحقيقة أنه لم يترتب على التلاقي مع الحداثة في مصر أي تهديدٍ لوضع المسلمين أو الإسلام، بل لعله كان مدخلاً لإعمال ما كان مُعطَّلاً من مبادئه؛ وذلك بحسب ما يكشف عنه استحسان شيوخ الأزهر للإصلاحات الشورية التي أدخلها نابليون على طريقة الحكم في مصر، حيث اعتبروا ذلك بمثابة إعمل لمبدأ الشورى الذي هو أحد المبادئ الأصيلة في الإسلام. ولعل هذا التباين بين استجابتين لتحدي الحداثة يجد ما يدعمه في التباين الكبير بين نمطين في مسار حركة الإصلاح الديني؛ يقف على رأس أحدهما من لا يمكن الشك في انتسابه إلى فضاءات الإسلام الهندي (جمال الدين الأفغاني)، بينما يأتي على رأس الثاني المصري (محمد عبده).

فإذ يجعل الأفغاني من "المسألة السياسية" الأصل الرئيس في مشروعه لإصلاح الأوضاع في عالم الإسلام، فإن محمد عبده سوف يمضي، في المقابل، إلى إعلان البراءة الكليّة من السياسة؛ وإلى حد جعلها موضوعاً للسباب واللعنة. وبالطبع فإن ذلك يرتبط بالتباين الكبير بين التجربتين الهندية والمصرية؛ وبمعنى أن ما عرفته الهند من إقصاء المسلمين عن حكمها قد جعل انشغال الأفغاني الجوهري لا يجاوز حدود التأكيد على ضرورة أن يكون الإسلام أساساً لتشكيلٍ سياسي يجتمع فيه المسلمون الذين يتميزون- على قوله- برفضهم أي نوعٍ من العصبيات ما عدا عصبتهم الإسلامية. وفي المقابل، فإن رجل الإصلاح المصري قد راح- مُنطلقاً من تجربة مختلفة- يركز على ضرورة تحرير الإسلام من استخدامه كقناعٍ يجري التغطية به على ضروبٍ من الجمود العقلي والاجتماعي التي تعد- وليست السياسة- هي المسئولة عن التردي الحاصل في المجتمعات الإسلامية.

وفي سعيه إلى تحرير الإسلام من استخدام السياسة له كقناعٍ تمارس من ورائه تسلُّطها، فإن رجل الإصلاح المصري قد انتهى إلى إنه "لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوكراتيك) أي سلطان إلهي. فالأمة- أو نائب الأمة- هو الذي ينصبه، والأمة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها؛ فهو حاكم مدني من جميع الوجوه". ولقد تواصل هذا التأكيد للطابع المدني للخلافة عند عبد الرحمن الكواكبي الذي صار إلى "أنه لا يوجد في الإسلام نفوذ ديني مطلقاً في غير مسائل إقامة الدين"، لأن القرآن يقرر وجوب "أن يستشير الملوك الملأ أي أشراف الرعية (نواب الأمة) وأن لا يقطعوا أمراً إلا برأيهم، وأن تُحفظ القوة والبأس في يد الرعية، وأن يُخصص الملوك بالتنفيذ، ويُكرَّموا بنسبة الأمر إليهم، ويعلن شأن الملوك المستبدين واستحقاقهم للمؤاخذة والتقبيح"؛ وبما يعنيه ذلك من إن الخلافة ليست منصباً دينياً، بقدر ما هي منصبٌ مدني خالص. ولعل ذلك يكشف عن أن صاحب "الإسلام وأصول الحكم" لم يفعل إلا أن أفاض في الحجاج على دعوى "مدنية الخلافة" التي افتتح القول فيها كلٌ من محمد عبده والكواكبي قبله. ومن اللازم التأكيد هنا على أنهم كانوا بتبنيهم هذه الدعوى يتواصلون مع ما استقر عليه "التقليد السنّي" من اعتبار الخلافة من قبيل المصالح الدنيوية.

وفي المقابل، فإنه يمكن المصير هنا إلى إن الأفغاني- منطلقاً من تجربة

الإسلام في الهند- كان هو أول من لامس في العصر الحديث، وعلى نحو صريح، فكرة أن ابتعاد الأمة عن الدين- وبكل ما ترتب على ذلك الابتعاد من التردي والخلل- إنما يرتبط بما جرى من انهيار الخلافة، وخروج الممالك والسلطنات عليها. وبالطبع فإنه كان لابد أن يترتب على ذلك أن تكون عودة الدين- لكي تسترد الأمة مجدها السابق- مشروطة باستعادة الخلافة؛ وبما يعنيه ذلك من ابتداء تبلور "المسألة السياسية" كمركز للتفكير في أزمة الإسلام والأمة في العصر الحديث. ولسوء الحظ، فإن هذا النوع من التفكير الذي يرد الأزمة إلى غياب الدين، ثم يختزل هذا الغياب للدين في الانهيار الذي أصاب الخلافة كان هو الذي قاد في النهاية إلى النزوع الدائم لتسييس الإسلام. ومن هنا ما يلزم قوله من إن الأفغاني هو نقطة البدء في المسار الطويل لتسييس الإسلام الذي انطلق من الهند في القرن التاسع عشر، ثم تواصل مع رشيد رضا الذي تتلمذ عليه حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين التي تناسلت منها كل حركات الإسلام السياسي التي تنشط الآن في نشر الخراب والفوضى في مشرق العالم العربي ومغربه.
ولسوء الحظ، فإن خطاب تسييس الإسلام- الذي كان الأفغاني هو من دشَّنه- سوف يتنامى إلى حد إنتاج المفهوم الأخطر في الإسلام السياسي؛ وهو مفهوم "الحاكمية الإلهية" الذي سوف يأتي إلى العالم العربي- مع انتصاف القرن العشرين- من فضاءات الإسلام الهندي، ولكن مع أبي الأعلى المودودي هذه المرة. وبحسب هذا المفهوم فإن الخلافة، والحكم بمعناه السياسي، سوف يتحولان ليصبحا جزءاً من صميم الألوهية ذاتها. ومن هنا ما يقوله المودودي: "ألم تر أنه بينما جاء في القرآن أن الله تعالى لا شريك له في الخلق وتقدير الأشياء وتدبير نظام العالم، جاء معه أن الله له الحكم وله المُلك، وليس له شريك فيهما، مما يدل دلالة واضحة على أن الألوهية تشتمل على معاني الحكم والمُلك أيضاً، وأنه مما يستلزمه توحيد الإله ألا يُشرك بالله تعالى في هذه المعاني كذلك". لقد بلغ الأمر إذن إلى حد الارتقاء بالخلافة والحكم إلى مقام "العقيدة" التي يكون مطلوباً من الناس أن يتعبَّدوا الله بإقامتها. وللغرابة فإنه قد بات ممكناً أن يتصور المرء أن يكون لهؤلاء "عقيدتهم في الحاكمية أو الخلافة" بمثل ما يتحدث خصومهم من الشيعة عن "عقيدتهم في الإمامة". ولعل ذلك يُجلي معضلة التقليد السنّي الذي فرض عليه تلاقيه مع الحداثة أن يشهد هذا الانقسام الذي يشقى به بين تصورين متناقضين للخلافة؛ تكون في أحدهما "مصلحة دنيوية"، بينما تكون في الآخر "عقيدة دينية". وهكذا فإنه إذا كان إبعاد "آل البيت" عن السلطة السياسية قد أدى بأصحاب التقليد الشيعي إلى أن يكتبوا "عقيدتنا في الإمامة"، فإن إبعاد المسلمين السنّة عن السلطة؛ وخصوصاً حين شغلها غير المسلمين كما حدث في الهند، قد فتح الباب أمام تبلور مسارٍ يكاد فيه هؤلاء أن يقتربوا من حدود الكتابة عن "عقيدتهم في الخلافة".
ولعل المفارقة هنا تتآتى من أن واحداً من مسارات "الحداثة" في العالم الإسلامي كان هو الأصل الذي يقف وراء تبلور خطاب تديين السياسة، واعتبار إقامة الخلافة مُعتقداً وعبادة، في التقليد السنّي. وليس من شكٍ فيما يؤول إليه ذلك من إن ما ينافح عنه صاحب "الإسلام وأصول الحكم"

من اعتبارها مجرد "تاريخٍ وسياسة" هو ما يتجاوب مع التراث السابق للتقليد السنّي الذي استقر- مع أحد كبار بنائيه (وهو الماوردي)- على اعتبار السياسة والسلطان، والخلافة بالتالي، هي أحد أهم ضرورات الاجتماع البشري ولوازمه؛ وبما يعنيه ذلك من إنها شأنٌ دنيوي لا ديني. وفضلاً عن ذلك فإنه إذا كان "الإسلام وأصول الحكم" إنما يتواصل مع مسارٍ في الإصلاح انشغل بتحرير الإسلام من الاستخدام كقناعٍ يتم التغطية به على ضروبٍ متعددة من الجمود العقلي والاجتماعي والسياسي، فإن ما يكشف عنه الحاصل الآن في العالم العربي من سعي فيالق العنف الجهادي إلى بناء دولة تكون بمثابة أداتها في الانسحاب من عوالم المدنيّة، والارتكاس إلى عصورٍ كان فيها الدين مجرد غطاءٍ تستتر وراءه غرائز العدوان والعنف، إنما يؤول إلى تأكيد القيمة القصوى لما طرحه صاحب "الإسلام وأصول الحكم"، في مقابل ما تمخضت عنه أطروحة "رضا" من الجحافل التي تحارب الآن تحت راية "الخلافة" بوصفها أحد أصول الإسلام.

وغنيٌّ عن البيان أن الطابع السياسي الذي غلب على هذا المسار الإصلاحي الذي كان رضا أحد رواده، قد راح ينعكس- وكان ذلك لازماً- على الطريقة التي تعامل بها مع الشريعة. إذ الحق أن تسييس الإسلام يكون، وبالضرورة، مصحوباً باختزال الشريعة في مجرد جوانبها الإجرائية من الأحكام والتكاليف الشرعية. وينشأ ذلك بالطبع عن حقيقة أن مدار الانشغال في السياسة يكون هو الإجرائي القابل للتحقق العيني؛ وذلك لاحتياج المشتغلين بها إلى قواعد ذات طابع إلزامي من أجل ضبط الجمهور والتحكُّم فيه. ومن هنا ما هو معروف من ابتداء تبلور مفهوم "تطبيق الشريعة" واحتلاله مركز السيادة في خطاب الإسلام الجهادي؛ وهو المفهوم الذي تنحلُّ معه الشريعة إلى محض قواعد وأحكام قابلةٍ للتطبيق. ولعل الشاهد على تركيز رضا على الطابع الإجرائي للشريعة يتبدى في تراجعه عن كثيرٍ من الآراء المنفتحة لأستاذه في بعض المسائل الشرعية. فإذ تركَّز انشغال أستاذه بالقصد من وراء الأحكام الإجرائية، وليس بمنطوقاتها النصية، فإن انشغال رضا قد انصرف- في الأغلب- إلى تثبيت الدلالة النصيِّة للأحكام الإجرائية.

وكمثال على تراجع "رضا" عن أستاذه، فإنه يمكن الإشارة إلى موقفه من الحكم الشرعي بخصوص "نصب التماثيل" وكذا من مسألة "تعدد الزوجات" مقارنة بموقف أستاذه (عبده) منها. فإذ حدد رضا موقفه من المسألة الأولى بأن "استدلال (مصطفى كمال أتاتورك) على جواز نصب التماثيل لكبراء الرجال بعمل الحكومة المصرية (أي بنصب الحكومة المصرية لها) يشبه استدلاله على صحة سلب السلطة من الخليفة الآن بسلبها من الخلفاء العباسيين، وليس (أي الاستدلال على نصب التماثيل) من الدين في شيئ، فإن الحكومة المصرية غير مقيدة بالشرع في جميع أعمالها، ولم يكن نصبها لشيئ من هذه التماثيل بفتوى من علماء الأزهر ولا غيرهم، ولو استفتتهم لما أفتوا بذلك؛ لا لأن نصب التماثيل مُحرَّمٌ في الإسلام فقط، بل لأن فيه إضاعة كثيرٍ من مال الأمة في غير مصلحة أيضاً". وهكذا فإنه يرى نصب التماثيل حراماً في الدين والمصلحة معاً. وفي المقابل، فإن أستاذه الإمام (محمد عبده) قد صار إلى إنه "ربما تعرض لك

مسألة عند قراءة هذا الكلام، وهي : ماحكم هذه الصور في الشريعة الإسلامية: إذا كان القصد منها ما ذُكر من تصوير هيئات البشر في انفعالاتهم النفسية، وأوضاعهم الجسمانية؟ حرام؟ أو جائز؟ أو مكروه؟ أو مندوب؟ أو واجب؟ .. فأقول لك: إن الراسم قد رسم، والفائدة محققة لا نزاع فيها، ومعنى العبادة وتعظيم التمثال أو الصور قد مُحى من الأذهان، فإما أن تفهم الحكم من نفسك، بعد ظهور الواقعة، وإما أن ترفع سؤالاً إلى (المفتي)، وهو يجيبك مشافهة. فإذا أوردت عليه حديث (إن أشد الناس عذابًا يوم القيامة المصورون)، أو ما في معناه مما ورد في الصحيح فالذي يغلب على ظني أنه سيقول لك: إن الحديث جاء في أيام الوثنية، وكانت الصور تتخذ في ذلك العهد لسببين، الأول: اللهو ، والثاني: التبرك بمثال من ترسم صورته من الصالحين، والأول مما يبغضه الدين، والثاني مما جاء الإسلام لمحوه، والمصور في الحالين شاغل عن الله، أو ممهد للإشتراك به، فإذا زال هذان العارضان، وقصدت الفائدة، كان تصوير الأشخاص بمنزلة تصوير النبات والشجر في المصنوعات، وقد صنع ذلك في حواشي المصاحف، وأوائل السور، ولم يمنعه أحد من العلماء، مع أن الفائدة في نفش المصاحف موضوع النزاع، أما فائدة الصورة فمما لا نزاع فيه، على الوجه الذي ذُكر". وهنا فإنه إذا كان رضا يتكئ في حكمه بأن "نصب التماثيل مُحرَّمٌ في الإسلام" على ما تحمله المنظومة الفقهية من نصوصٍ تفرض هذا التحريم، فإن أستاذه كان يفكر في "مسألة جواز نصب التماثيل" بالمقاصد؛ وعلى النحو الذي جعله يتجاوز الإجرائي النصي الذي يقول به الحديث تحريماً لها. وهو هنا يبلغ إلى حد اعتبار التصوير ونصب التماثيل من أفضل وسائل العلم، "والشريعة الإسلامية أبعد من أن تُحرِّم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين، لا من جهة العقيدة، ولا من جهة العمل". فالحكم الشرعي بخصوص نصب التماثيل يتحرك، عند الأستاذ الإمام، مع القصد القائم وراءه. فإذا كان القصد المؤسس للنهي، في السابق، هو "منع العبادة"، فإن تحول القصد لاحقاً إلى "تحقيق العلم" كان لابد أن يؤدي إلى تغيير الحكم من النهي إلى الإباحة.

وبالمثل فإن الموقف من "تعدد الزوجات" يكشف عن تراجع "رضا" عن أستاذه أيضاً. فإذ كان "عبده" حاسماً في التضييق على "تعدد الزوجات"؛ وإلى حد ما بدا من بلوغه إلى النهي عنه، فإن رضا قد مضى في اتجاه تبرير وقوعه. فقد صار عبده إلى إن "جواز إبطال هذه العادة أي عادة تعدد الزوجات لا ريب فيه، لأن شرط التعدد هو التحقق من العدل، وهذا الشرط مفقود حتماً (حيث قطع الله نفسه بأن تحقيقه غير مُستطاع)، فإن وُجِد في واحد من المليون فلا يصح أن يُتخذ قاعدة. ومتى غلب الفساد على النفوس، وصار من المرجح أن لا يعدل الرجال في زوجاتهم جاز للحاكم أن يمنع التعدد أو للعالِم أن يمنع التعدد مطلقاً مراعاة للأغلب... وبالجملة فيجوز الحجر على الأزواج (أي منعهم) أن يتزوجوا غير واحدة إلا لضرورة تثبت لدى القاضي، ولا مانع من ذلك في الدين ألبتة، وإنما الذي يمنع ذلك هو العادة فقط". وهكذا فإن عبده يرى تقريباً أن ما قطع به الله من عدم استطاعة تحقيق العدل بين الزوجات مانعاً للتعدد الذي اعتبره في غير حالة الضرورة القصوى (كأن تكون الزوجة عاقراً لا تلد) مجرد "حيلة شرعية

لقضاء شهوة بهيمية وهو علامة تدل على فساد الأخلاق واختلال الحواس وشره في طلب اللذائذ". وإذا كان ذلك كله من قبيل العادات الفاسدة التي نهى الشرع عنها، فإن التعدد يكون فاسداً بدوره؛ لأن ما ينشأ عنه الفساد لابد أن يكون فاسداً بالمثل.

والمُلاحظ أن "عبده" قد قدَّم لموقفه المانع لتعدد الزوجات بما قصد إليه من استعادة التداول القرآني للزواج في مقابل الانبناء الفقهي له. فإنه إذا كان الفقه- ابتداءاً من تعريف الزواج فيه بأنه "عقدٌ يمتلك به الرجل بضع المرأة"- يتدنى بالمرأة إلى حد اعتبارها محض وعاء للشهوة وأداة لإنتاج النسل؛ وبما جعل "عبده" يقرر أنه "لم يجد في كتب الفقهاء كلمة واحدة تشير إلى أن بين الزوج والزوجة شيئاً آخر غير التمتع بقضاء الشهوة الجسدانية"، فإن "في القرآن الشريف كلاماً ينطبق على الزواج ويصح أن يكون تعريفاً له، ولا أعلم أن شريعة من شرائع الأمم التي وصلت إلى أقصى درجات التمدن جاءت بأحسن منه. قال الله تعالى: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة)؛ وبما يعني أن المودة والرحمة- وليس الشهوة- هي أساس الزواج في القرآن. والذي يقارن- حسب "عبده"- "بين التعريف الأول الذي فاض من عالم الفقهاء علينا والتعريف الثاني الذي نزل من عند الله يرى بنفسه إلى أي درجة وصل انحطاط المرأة في رأي فقهائنا وسرى منهم إلى عامة المسلمين، ولا يستغرب بعد ذلك أن يرى المنزلة الوضيعة التي سقط إليها الزواج حيث صار عقداً غايته أن يتمتع الرجل بجسم المرأة ليتلذذ به، وتبع ذلك ما تبعه من الأحكام الفرعية التي رتبوها على هذا الأصل الشنيع". والجدير بالملاحظة هنا هو ما يبدو من أن تمييز الأستاذ الإمام بين مجالين متباينيين للزواج؛ أحدهما (قرآني) والآخر (فقهي) سوف يكون هو مدخله لربط تعدد الزوجات بالمجال الفقهي الذي انحطَّ بالزواج إلى حيث أصبحت غايته إشباع شهوة الرجل. وأما المجال القرآني الذي يكون فيه الزواج سكناً تغمره المودة والرحمة فإنه لا يقبل بحصول التعدد لأنه يكون مانعاً من تحقق "الواجبات الأدبية التي هي أعظم ما يطلبه شخصان مهذبان كل منهما من الآخر". والمهم هنا هو ما يبدو من إن "عبده" لا يجد إلا انفتاح "القرآني" ليجابه به أحكام "الفقهي" الإجرائية.

وفي مقابل هذا الذي صار إليه الأستاذ الإمام من جعل "الواجبات الأدبية" هي المطلوب الأعظم للزواج، فإن تلميذه "رضا" قد نزل به حين اعتبر "النسل هو غاية الزوجية ومقصدها الفطري". وإذ التناسل- الذي هو الغاية- يكون أكثر غزارة في حال اقتران الرجل الواحد بأكثر من امرأة، فإن ذلك سوف يؤدي برضا إلى ما يمكن اعتباره تبريراً لتعدد الزوجات. ولعل ما جعل رضا مشغولاً بتبرير التعدد هو ما لاحظه من "أن الجماهير من الافرنج يرون مسألة تعدد الزوجات أكبر قادحٍ في الإسلام، متأثرين بعاداتهم وتقليدهم الديني وغلوهم في تعظيم النساء". وإذ يعني ذلك أن رضا قد انشغل بمسألة تعدد الزوجات ضمن سياق السجال مع جماهير الافرنج، فإن هذا السياق السجالي قد فرض عليه- ضمن سعيه إلى التسامي بالإسلام في مواجهة قادحيه- أن يبرر تعدد الزوجات بحججٍ أضفى عليه صبغة شبه عصرية (أو شبه علمية) لكي تبدو متجاوبة مع عقول الافرنج. ولأن عقول هؤلاء الافرنج قد تشبعت بالعلوم الطبيعية، فإن ذلك قد جعل

رضا يتعامل مع الزواج بما هو "فعل طبيعي"؛ وبما أداه إلى الاختلاف مع أستاذه "عبده" الذي عالج الزواج "من الناحية المعنوية التي يلزم أن تكون وجهة كل راغب في الزواج".
وهكذا فإن رضا قد مضى إلى تعليق حكم تعدد الزوجات على "النظر في طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، والنسبة بينهما من حيث معنى الزوجية والغرض منها، وفي عدد الرجال والنساء في الأمم أيهما أكثر، وفي مسألة المعيشة المنزلية وكفالة الرجال للنساء أو العكس، أو استقلال كلٍ من الزوجين بنفسه، وفي تاريخ النشوء البشري، ليعلم هل كان الناس في طور البداوة يكتفون بأن يختص كل رجلٍ بامرأة واحدة". وقد أدى به النظر في هذه المسائل إلى التأكيد على "إن الرجل بطبيعته أكثر طلباً للأنثى منها له، وأنه قلما يوجد رجل عنين لا يطلب النساء بطبيعته، ولكن يوجد كثير من النساء اللاتي لا يطلبن الرجال بطبيعتهن". وإذا كانت "الحكمة الإلهية في ميل كلٍ من الزوجين، الذكر والأنثى، إلى الآخر الميل الذي يدعو إلى الزواج هو التناسل الذي يُحفظ به النوع، فإن داعية النسل في الرجل أقوى منها في المرأة". ويستدل رضا على هذا الفرق بين الرجل والمرأة بما أورده من إن "بعض حكماء الافرنج قال: لو تركنا رجلاً واحداً مع مئة امرأة سنةً واحدةً لجاز أن يكون لنا من نسله، في السنة، مئة إنسان، وأما إذا تركنا مئة رجل مع امرأة واحدة سنة كاملة، فأكثر ما يمكن أن يكون من نسلهم إنسان واحد، والأرجح أن هذه المرأة لا تنتج أحداً، لأن كل واحدٍ من الرجال يفسد زرع الآخر". ويزيد رضا على ذلك "أن المواليد من الإناث أكثر من الذكور في أكثر بقاع الأرض، وترى الرجال على كونهم أقل من النساء، يعرض لهم من الموت والاشتغال عن التزوّج أكثر مما يعرض للنساء، فإذا لم يُبح للرجل المستعد للزواج التزوّج بأكثر من واحدة اضطرت الحال إلى تعطيل عدد كثير من النساء ومنعهن من النسل الذي تطلبه الطبيعة والأمة منهن". وفضلاً عن ذلك فإنه "إذا كان من نظام الفطرة أن تكون المرأة في البيت وعملها محصوراً فيه لضعفها عن العمل الآخر، وبما يعوقها عن الحمل والولادة، وكانت بذلك عالة على الرجل، وأن الرجال قوامون على النساء كما هو ظاهر. فماذا نعمل والنساء أكثر من الرجال عدداً، ألا ينبغي أن يكون في نظام الاجتماع البشري أن يُباح للرجل الواحد عدة نساء، وإن من المصلحة على هذا أن يكون في البيت عدة نساء مصلحتهن عمارته". وأخيراً فإن "من يرجع إلى البحث في تاريخ النشوء البشري في الزواج والبيوت يجد أن الرجل في أمة من الأمم لم يكن يكتفي بامرأة واحدة كما هو شأن أكثر الحيوانات". وهكذا فإن رضا يستدعي من الطبيعة والتاريخ معاً ما يجعل من "تعدد الزوجات" أمراً مقبولاً ومستساغاً على نحوٍ كامل. وبالرغم من أنه قد انتهى إلى "إن الأصل في السعادة الزوجية والحياة البيتية هو أن يكون للرجل زوجة واحدة، وأن هذا هو غاية الارتقاء البشري في بابه"، فإن ذلك لم يقدر على التشويش على ما تنتهي إليه مقدماته من أن تعدد الزوجات هو أمرٌ له ما يبرره في الطبيعة والتاريخ. بل إنه- وللغرابة- يتجاوز محض التبرير إلى التحدث عما يمكن أن يجره منع تعدد الزوجات من المفاسد كأن يرى الرجل "أن المرأة الواحدة لا تكفي لإحصانه لأن مزاجه يدفعه إلى كثرة الإفضاء ومزاجها بالعكس، أو أن يكون زمن حيضها طويلاً ينتهي إلى خمسة عشر يوماً في

الشهر ويرى نفسه مضطراً إلى لأحد أمرين: التزوّج بثانية أو الزنا الذي يضيّع الدين والمال والصحة ويكون شراً على الزوجة من ضم واحدة إليها مع العدل بينهما كما هو شرط الإباحة في الإسلام، ولذلك استبيح الزنا في البلاد التي مُنِع فيها التعدد بالمرة". ولعل ذلك يعني أن رضا يتجاوز مجرد تبرير التعدد (من الطبيعة والتاريخ) إلى بيان ضرورته- ولو في بعض الحالات- باعتباره مانعاً لحصول الزنا الذي هو مفسدة للدين والمال والصحة.
ولعل ما يبدو من إيراد رضا للكثير من الحجج الداعمة لمبدأ تعدد الزوجات لمما يقوى القول بميله إلى قبول هذا المبدأ. وقد لوحظ أنه يحرص، في صياغته لهذه الحجج، على تأكيد مرجعيتها الافرنجية؛ وبما يجعله أحد مؤسسي التقليد الكاشف عن وعيٍ شقيٍ يدفع بأصحابه للبحث عند الأوروبيين عما يدعمون به يقينهم الزائف في ميراث الدين، وخصوصاً في المسائل ذات الطابع التقليدي المحافظ التي لا تتوافق مع قواعد العقل أو الاجتماع الحديث. وعلى أي الأحوال، فإنه يبقى أن ميل رضا إلى قبول مبدأ تعدد الزوجات إنما يشير إلى الكيفية التي تحضر بها المرأة في خطابه، كمجرد وعاءٍ لشهوة الرجل وجهازٍ لإنتاج النسل. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الخطاب الشهواني حول المرأة هو الذي سوف يحدد حضورها اللاحق مع حركات الإسلام السياسي كمجرد جسدٍ يتسرى به الرجل؛ وذلك بحسب ما تكشف عنه فتوى داعش بخصوص جهاد النكاح. ولعل ذلك يكشف عن اقتران الخطاب الشهواني حول المرأة بخطاب تسييس الإسلام؛ وإلى حد ما يبدو من إنه أحد لوازمه. ولعل الرابط بين الخطابين يتمثل في أنه إذا كان خطاب تسييس الإسلام لا يرى له حضوراً إلا في "دولة" تكون بمثابة الجسد له، فإن الخطاب الشهواني حول المرأة يختزل كل وجودها في جسدها. وفي الخطابين معاً، فإن الجسد (سواء دولةً أو امرأة) لابد أن يكون موضوعاً للسيطرة والإخضاع من جانب الإسلام/ الرجل. وإذ تتحقق السيطرة بالإسلام على الدولة من خلال تحويله إلى أحكامٍ وتكاليف إجرائية، فإن السيطرة على المرأة تتحقق بذات الطريقة؛ أي بتغليب الإجرائي على القصدي في الإسلام. ولعل ذلك بالذات ما يكشف عنه التباين بين كلٍ من محمد عبده ورشيد رضا بخصوص مسألة تعدد الزوجات. فقد كان "عبده" مشغولاً بالمفاسد الاجتماعية المترتبة على تعدد الزوجات في عصره، ونتيجة لذلك فإنه قد ألح على ما يؤول إلى منع التعدد، وأما "رضا" فإنه كان مشغولاً بالدفاع عن الإسلام في مواجهة القادحين له من الافرنج من باب إباحته للتعدد، ولهذا فإنه قد اضطر إلى إيراد ما يبرر التعدد ويجعله مقبولاً. إن الفارق بينهما يأتي من أن نقطة البدء عند "عبده" هي إدراكه لمفاسد احتماعية قائمة في واقعه وتنتج عن تعدد الزوجات، فراح هذا الإدراك يوجه قراءته لآية التعدد في القرآن على النحو الذي يؤدي لمنعه، وأما "رضا" فإنه قد انطلق من أن "جملة القول في مسألة التعدد أن القرآن أتى فيها بالكمال الذي لابد أن يعترف به جماهير الأوروبيين"، ولهذا فإنه قد انشغل ببيان هذا الكمال لإبراز سمو الإسلام وتعاليه. إن اهتمام "عبده" بإصلاح الواقع جعله أكثر انشغالاً بالقصد لا بالنص، في حين أن اهتمام "رضا" ببيان كمال الإسلام قد جعله أكثر انشغالاً بالنص. ولن يكون غريباً- والحال كذلك- أن ينزع تفكير رضا الفقهي

نحو النص على نحوٍ أكبر.
ومن هنا ما قيل من "إن أبرز وجوه التغيير لدى السيد رشيد هو منهجه في التفكير الفقهي والديني. فقد تحوّل عن نهج المقاصد، مقاصد الشريعة، وهو نهج محمد عبده، إلى الدعوة للاجتهاد بمعنى الخروج على نهج تقليد المذاهب الفقهية التقليدية لصالح العودة للقرآن والسنة، بل السنَّة بالتحديد. وقد حدث التغيير استناداً إلى ابن تيمية في منهج السيد رشيد رضا في الاستنباط الفقهي، إذ تجاوز التاريخ الفقهي الإسلامي ليلجأ إلى السنة مباشرة في الاستدلال متأبطاً قول الشافعي: إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي". وهكذا فإن رضا قد تحول عن "المقاصد" التي تكاد تؤسس للتفكير الفقهي عند الأستاذ الإمام إلى مسار التفكير بالسنَّة الذي كان الشافعي هو رائده المؤسس. ولعل ما تجدر ملاحظته هو أن تحول رضا إلى التفكير في الفقه بالسنّة؛ وبما يعنيه ذلك من الإغراق في النصيّة، قد حدث تحت تأثير ابن تيمية الذي كان "رضا" هو أول من جاء به إلى مصر تقريباً. وإذا كان ابن تيمية- وهو أحد كبار الحنابلة الذين وصلوا بالفقه الآثاري النصي إلى ذروته- قد أصبح موضوعاً للاستدعاء وإعادة الاكتشاف منذ القرن الثامن عشر من جانب الإصلاحيين الهنود واليمنيين والمغاربة، فإن "تأثيراته اختلفت باختلاف طبيعة البيئات التي عُرف فيها. ففي الهند جرى الاهتمام من أبعاد فكره بفكرة تميّز الإسلام وخصوصيته وتحريم التشبّه بالكفار والخضوع لهم، وفي اليمن استفاد إصلاحيو الزيدية بإعادة الاعتبار للسنّة في الاستدلال. أما في مصر فإن السيد رشيد رضا أفاد من ابن تيمية في ناحيتين: اكتشافه لنهج التأصيل القائم على السنّة، وسموق الهوية الإسلامية وانفصالها القاطع عما حولها". وإذ يبدو هكذا أن رضا يعيد مع ابن تيمية اكتشاف "السنّة" كمركز للتفكير الفقهي من جهة، ويستعيد معه الانفصال القاطع للهوية الإسلامية المتسامية عما حولها من جهة أخرى، فإن ذلك يعني أنه يستفيد منه "النصيّة" كمركز للتفكير في الدين، و"الهوية المتميزة" كمركزٍ لوجود الجماعة. وغنيٌّ عن البيان أنهما معاً (أي النصيّة والهوية المتميزة) يعدان من أهم ما يؤسس للسردية الحاكمة لكل حركات الإسلام السياسي؛ وفي القلب منها جماعة الإخوان المسلمين التي كان مؤسسها واحداً من تلامذة رضا المباشرين.

- **الإسلام السياسي: ذروة التسييس:**

حين يقول "حسن البنا" مُخاطباً قومه "إننا نناديكم والقرآن في يميننا والسنّة في شِمالنا، وعمل السلف الصالحين من أبناء هذه الأمة قدوتنا، وندعوكم إلى الإسلام وتعاليم الإسلام وأحكام الإسلام وهدى الإسلام، فإن كان هذا من السياسة عندكم فهذه سياستنا، وإن كان من يدعوكم إلى هذه المبادئ سياسياً فنحن أعرق الناس والحمد لله في السياسة"، فإنما ليؤكد على وفائه لتقاليد أستاذيه الكبيرين (الأفغاني ورضا) التي ظهر فيها الانشغال لافتاً بالمنزعين السياسي والسلفي. وضمن هذا السياق، فإن "البنا" قد أخذ عن "رضا" نزوعه السلفي على النحو الذي جعله يعتبر جماعته "دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة بالإسلام إلى معينه الصافي من كتاب الله وسنة رسوله"؛ وبما ينطوي عليه ذلك من الخروج- فيما سبق القول- على نهج تقليد المذاهب

الفقهية لصالح العودة إلى القرآن، بل السنة بالتحديد "لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنة المطهرة في كل شيئ". ومن جهة أخرى، فإنه قد سلك كالأفغاني في اعتبار أن الفكرة الغربية هي الأصل في المأزق الكبير الذي تعيش فيه المجتمعات الإسلامية. فإذ أراد الرجل أن يحدد أعراض الداء الذي أصاب الأمم الشرقية، فإنه لم يجد هذه الأعراض إلا فيما بدا له وكأنها متلازمات الحداثة الغربية من قبيل "الاستعمار والحزبية والربا والمروق والإلحاد والقوانين الوضعية التي "لا تُغني يوماً من الأيام غناء القوانين السماوية التي وضعها خالق الخلق ومالك المُلك ورب النفوس وبارئها". وإذ يبدو- والحال كذلك- أن الأمر يتعلق بهوية أمةٍ يتهددها "التقليد الغربي الذي يسري في مناحي حياتها سريان لُعاب الأفاعي فيسمم دماءها"، فإنه البنا سيندفع- كالأفغاني قبله- إلى استدعاء الإسلام كدرعٍ يحمي هذه الأمة المُهدَدَة. وهكذا فإنه إذا كان هناك "طريقان كلٌ منهما يهيب بكم أن توجهوا الأمة وجهته وتسلكوا بها سبيله، ولكلٍ منهما خواصه ومميزاته وآثاره ونتائجه ودعاته ومروجوه. فأما الأول فطريق (الإسلام) وأصوله وقواعده وحضارته ومدنيته، وأما الثاني فطريق (الغرب) ومظاهر حياته ونظمها ومناهجها، فإن عقيدتنا أن الطريق الأول، طريق (الإسلام) وقواعده وأصوله هو الطريق الوحيد الذي يجب أن يُسلك، وأن تُوجه إليه الأمة الحاضرة والمستقبلة". وإذن فإنه التباين الكامل بين طريقين لا سبيل لأي التقاء بينهما إلا على نحو ما يلتقي النقيضان: الإسلام والجاهلية. ويرتبط هذا التباين الحاسم بما سينتهي إليه الوريث المباشر للبنا (سيد قطب)- الذي أعطى للإسلام السياسي وجهه الجهادي العنيف- من إن "نتاج الغرب في كل حقول المعرفة يقوم ابتداءاً على أساس رواسب مُسممة بالعداء لأصل التصور الديني جملة"؛ وبما سيرتبه على ذلك من ضرورة المفاصلة الكاملة بينهما. ولأنه كان من المنطقي أن تؤسس هذه المفاصلة نفسها على ضربٍ من المفاضلة بينهما، فإن البنا كان الرائد السابق لقطب في تثبيت هذه المفاضلة.

وضمن هذا السياق، فإن البنا يؤسس تفضيله للإسلام على الغرب على ما بدا له من إن "مدنية الغرب التي زهت بجمالها العلمي حيناً من الدهر، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم تفلس الآن وتندحر، وتندكُّ أصولها وتنهدم نظمها وقواعدها". ونظراً لتمدد الغرب في العالم بأسره، فإن هذا الاندحار قد أدى إلى أن أصبحت "الإنسانية كلها معذبة شقية قلقة مضطربة، وقد اكتوت بنيران المطامع والمادة، فهي في أشد الحاجة إلى عذبٍ من سؤر الإسلام الحنيف يغسل عنها أوضار الشقاء ويأخذ بها إلى السعادة". والجدير بالملاحظة هو ما سينتهي إليه من إن وراثة الإسلام للغرب سوف تكون محتومة استناداً إلى ما يتصور أنه قانونٌ تاريخي يتبادل فيه كلٌ من الشرق والغرب موقع السيادة على الدنيا. فقد "كانت قيادة الدنيا في وقتٍ ما شرقية بحتة، ثم صارت بعد ظهور اليونان والرومان غربية، ثم نقلتها النبوات الموسوية والعيسوية والمحمدية إلى الشرق مرة ثانية، ثم غفا الشرق غفوته الكبرى ونهض الغرب نهضته الحديثة، فكانت سنة الله التي لا تتخلف، وورث الغرب القيادة العالمية، وها هو الغرب يظلم ويجور، ويطغى ويحار ويتخبط، فلم تبق إلا أن تمتد يدٌ شرقية قوية يظللها لواء الله وتخفق على رأسها راية القرآن، ويمدها جند

الإيمان القوي المتين، فإذا بالدنيا مسلمة هانئة، وإذا بالعوالم كلها هاتفة: الحمد لله الذي هدانا لذلك وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله". ولعل هذه الوراثة من الإسلام للغرب هي ما سيفتح الباب أمام وضع البنا لجماعته في وضع "المنقذ"، ليس فقط للمسلمين، بل للعالم بأسره. فإن "العالم كله حائر يضطرب، وكل ما فيه من النظم قد عجز عن علاجه ولا دواء له إلا الإسلام، فتقدموا باسم الله لإنقاذه، فالجميع في انتظار المنقذ، ولن يكون المنقذ إلا رسالة الإسلام التي تحملون مشعلها وتبشرون به". ومن هنا ابتداء تبلور مفهوم "الأستاذية" على العالم الذي يستحيل الإسلام ضمنه إلى مجرد سلاحٍ للهيمنة. وليس من معنى لذلك إلا أن الإسلام سيتحول إلى سلاح يحارب به دعاة "الإسلام السياسي" معركتهم من أجل السيطرة، ليس فقط على "الدولة"، بل على "العالم" بأسره، وذلك عبر "السعي لإحداث الانقلاب العالمي ومعناه أن لا يكتفي بإقامة النظام الإسلامي في قطرٍ واحد أو في الأقطار التي يقطنها المسلمون فحسب بل تبعث حركة عالمية قوية تكفل انتشار الدعوة الإسلامية الإصلاحية والانقلابية بين عامة سكان هذه الأرض. فتكون حضارة الإسلام هي الغالبة في الأرض، ويطرأ على نظام التمدن في شرق الأرض وغربها الانقلاب من الطراز الإسلامي، ويتولى الإسلام إمامة العالم ورئاسته في الأخلاق وأعرافها وموازينها". وهكذا فإن الإسلام السياسي ينقل نفسه من وضع "المنقذ"- أو حتى "الأستاذ"- للعالم إلى وضع من له "الإمامة والرئاسة" على العالم بأسره؛ وهو الوضع الذي لا سبيل لتحقيقه إلا بالجهاد.

والجدير بالذكر هو أن "البنا" سوف يطلق على هذا الإسلام الذي يستدعيه ليحقق به الهيمنة على الدولة والعالم معاً، أنه "إسلام الإخوان" الذي هو "هذا المعنى الكلي الشامل، وأنه يجب أن يهيمن على كل شؤون الحياة وأن تصطبغ جميعها به وأن تنزل على حكمه وأن تساير قواعده وتعاليمه وتستمد منها ما دامت الأمة تريد أن تكون مسلمة إسلاماً صحيحاً، أما إذا أسلمت في عبادتها وقلدت غير المسلمين في بقية شؤونها، فهي أمة ناقصة الإسلام"، ويواصل تأكيده على هذا المعنى قائلاً: "نحن (الإخوان) نعتقد أن أحكام الإسلام وتعاليمه شاملة تنتظم شؤون الناس في الدنيا وفي الآخرة، وأن الذين يظنون أن هذه التعاليم إنما تتناول الناحية العبادية أو الروحية دون غيرها من النواحي مخطئون في هذا الظن، فالإسلام عقيدة وعبادة، ووطن وجنسية، ودين ودولة، ومصحف وسيف". والحق أن هذا الإسلام الشامل ليس شيئاً إلا الإسلام وقد اخترقته السياسة وأصبحت جزءاً أصيلاً من كينونته. ولقد كان ذلك- ولحسن الحظ- ما قطع به "البنا" صراحة حين مضى يقول، بعد تحديده لمعنى الإسلام الشامل، "أستطيع أن أجهر في صراحةٍ بأن المسلم لن يتم إسلامه إلا إذا كان سياسياً، يعيد النظر في شؤون أمته، مهتماً بها غيوراً عليها. وأستطيع كذلك أن أقول إن هذا التحديد والتجريد (يعني تجريد الإسلام من السياسة) أمرٌ لا يقره الإسلام، وإن على كل جمعية إسلامية أن تضع في رأس برنامجها الاهتمام بشؤون أمتها السياسية وإلا كانت تحتاج هي نفسها إلى أن تفهم معنى الإسلام". وهكذا فإن البنا قد صكَّ مفهوم "الإسلام الشامل"

لا لشيئٍ إلا ليجعل من "السياسة" مكوناً مركزياً من مكونات الإسلام "الدين".
وهنا يلزم التنويه بأن "البنا" لم يفعل إلا أن أعاد إنتاج نفس خطاب الأفغاني الذي انبنى على أن "الفكرة الغربية" هي الأصل في المأزق الذي تعاني منه المجتمعات الإسلامية؛ وبما ترتب على ذلك من دخول السياسة كأحد المكونات الأكثر مركزية في إقامة دين الإسلام. حيث إنه يستحيل من دون الإمساك بسلطة السياسة مواجهة الفكرة الغربية واستعادة الفكرة الإسلامية لتأخذ مكانها. فإن "الحكومة المسلمة هي التي تقود الشعب إلى المسجد، وتحمل الناس على هدي الإسلام من بعد كما حملتهم على ذلك بأصحاب رسول الله أبي بكر وعمر من قبل. ونحن لهذا لا نعترف بأي نظام حكومي لا يرتكز على أساس الإسلام ولا يستمد منه، ولا نعترف بهذه الأحزاب السياسية، ولا بهذه الأشكال التقليدية التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها، وسنعمل على إحياء نظام الحكم الإسلامي بكل مظاهره، وتكوين الحكومة الإسلامية على أساس هذا النظام". وهكذا فإنه يربط الاحتياج للحكومة بحمل الناس على الإسلام من جهة، وبالعمل- من جهة أخرى- على تحرير المسلمين من الفكرة الغربية "التي أرغمنا أهل الكفر وأعداء الإسلام على الحكم بها والعمل عليها"؛ وبما يؤكده ذلك من إنه لا عودة للإسلام إلا بامتلاك الحكومة التي كان لابد- والحال كذلك- أن تصبح "ركناً من أركان الإسلام الذي يؤمن به الإخوان". ولسوف يكون ذلك هو نفس ما ستعتقد فيه فيالق الجهاديين اللاحقين الذين أنشأوا استدلالاً على الوجوب الديني لإقامة الدولة والجهاد من أجل إقامتها. فإذ نقلوا عن "ابن تيمية" قوله في "مجموع الفتاوى" إن من "الواجب اتخاذ الإمارة ديناً وقربة يُتقرَّب بها إلى الله، فإن التقرُّب إليه فيها بطاعة رسوله من أفضل القربات"، فإنهم قد رتبوا هذا الوجوب الديني للإمارة على أنها الشرط الذي لا تتم فرائض الشرع إلا بإقامته، "وإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجبٌ أيضاً"، وزادوا على ذلك أنه "إذا كانت هذه الدولة (الإسلامية) لن تقوم إلا بقتال فوجب علينا القتال". وإذ أدرك الجهاديون- والحال كذلك- أنه لا سبيل إلى إقامة الإمارة، كركن من الدين، إلا بالمواجهة والقتال، فإنهم كانوا يبلغون بالمقدمات التي وضعها البنا إلى منتهاها.
ولعل هذا الحضور المركزي للسياسة عند "البنا" هو ما جعله يقرر إن الحكومة جزءٌ من دين الإسلام. ومن هنا خطابه إلى أتباعه قائلاً: "إذا قيل لكم إلام تدعون؟ فقولوا ندعوا إلى الإسلام الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، والحكومة جزءٌ منه، فإن قيل لكم هذه سياسة! فقولوا هذا هو الإسلام". وبحسب ما قيل آنفاً، فإن البنا قد صار إلى اعتبار الحكومة جزءاً من الإسلام لما بدا له من أن غياب الحكومة من الإسلام إنما يؤدي إلى ضياع الإسلام ذاته. ولقد كان ذلك هو ما قطع به- وعلى نحوٍ صريح- حين مضى إلى أنه "قد أتى على الإسلام والمسلمين حينٌ من الدهر توالت فيه الحوادث وتتابعت الكوارث، وعمل خصوم الإسلام على إطفاء روائه وإخفاء بهائه وتضليل أبنائه وتعطيل حدوده، وإضعاف جنوده، وتحريف تعاليمه وأحكامه تارة بالنقص منها، وأخرى بالزيادة فيها، وثالثة بتأويلها على غير وجهها، وساعدهم على ذلك ضياع سلطة الإسلام السياسية

وتمزيق إمبراطوريته العالمية وتسريح جيوشه المحمدية ووقوع أممه في قبضة أهل الكفر مُستذلين مستَعمَرين". وهكذا فإنه يربط ما يقول إنه "تعطيل حدود الإسلام وتحريف تعاليمه وأحكامه" بما جرى من ضياع "سلطته السياسية"؛ وبما لابد أن يترتب على ذلك- وبالحتم- من أن "تفعيل حدوده وتصحيح تعاليمه وأحكامه" يستلزم استعادته لسلطة السياسة. وبذلك يبلغ البنا حدود التأكيد على الفرضية الأكثر مركزية في بناء خطاب الإسلام السياسي؛ وهي الفرضية القاضية بأنه حيث "لا دولة"- أو حكومة- فإنه "لا دين ولا إسلام". ومن هنا ما ستحتله "الدولة" من وضعية مركزية عند دعاة الإسلام السياسي؛ وعلى النحو الذي سوف يضعهم- وللغرابة- في موقع التوافق الكامل مع خصومهم الذين عوَّلوا على مركزية الدولة في نشر التحديث.

وهكذا فإن دعاة الإسلام السياسي لا يختلفون- في مسعاهم للإمساك بالدولة- عن غيرهم من الذين عملوا، على الجهة المقابلة، تحت رايات الإيديولوجيات التحديثية (الليبرالية والقومية والاشتراكية وغيرها). وفقط فإن الاختلاف بينهم يأتي من نوع الإيديولوجيا التي يعمل دعاة الإسلام السياسي تحت رايتها؛ وهي ايديولوجيا الأسلمة. وهكذا فإنه يبقى أن الجميع يراوحون تحت مظلة ذات الأطروحة التي لا ترى سبيلاً للتغيير في المجتمعات الإسلامية إلا بتسكين الجوانب التقنية الإجرائية من الحداثة الأوروبية فوق ذات البنيات التقليدية المتوارثة للوعي التي تحتفظ للجمهور بوداعته وهدوئه وطاعته. وفقط فإن الاختلاف بينهما يأتي من نوع المفردات التي يستخدمها كل فريق في سعيه إلى الهيمنة على المجال العام. إذ فيما ظل دعاة الإيديولوجيات الحداثوية يستخدمون المفردات المتداولة في إطار الإيديولوجيات التي يبشرون بها (من قبيل الحرية والديمقراطية والدستور والاشتراكية والطبقة العاملة والقومية وغيرها)؛ والتي لم يقدروا على السيطرة بها على المجال العام لعدم امتلاك الجمهور- المقصود التأثير عليه بها- للتراث المعرفي والتاريخي الذي تقف عليه هذه المفردات، فإن دعاة الإسلام السياسي يستخدمون مفردات تنتمي للرأسمال الرمزي الديني للجمهور من أجل السيطرة على المجال العام (من قبيل الشريعة والحكم بما أنزل الله وتطبيق الحدود وغيرها)؛ وبما سيجعل من دولة الإسلام السياسي، "الدولة التنين" فعلاً. حيث ستحضر الدولة؛ كقوة قابضة ليس فقط على كل أدوات القمع الحديثة، بل وكذا على الرأسمال الرمزي المقدس الذي سيجعل من الخروج عليها هرطقةً وكفراً يستحق فاعله التأثيم واللعنة.

وإذ يؤول ما سبق إلى جعل "البنا" أحد البنائين الكبار لخطاب الإسلام السياسي، فإنه يُضعِف الفرضية السائدة التي تجعل منه صاحب دعوى دينية فقط. ومن حسن الحظ أن البنا نفسه يرى أن "قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلا النهوض واستخلاص قوة التنفيذ (يعني الحكومة) من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام الحنيف". ولعل استمرار النظر إلى "البنا" للآن على أنه صاحب دعوى دينية- رغم ما يقوله من أن عدم المطالبة بالحكم يعد جريمة من وجهة نظر الإسلام- إنما يرتبط بحقيقة أن ظاهرة الإسلام السياسي- وتحتل موقع القلب فيها جماعة الإخوان المسلمين- تقوم، وبالأساس،

علي ضروبٍ من الالتباسات التي يجري إخفاءها، وعن عمد، لتكون بمنأى عن الوعي المنضبط بها؛ وعلى النحو الذي يهبها الديمومة واستمرار البقاء. كما يرتبط ذلك بالسعي إلى تصوير الجماعات المكونة لظاهرة الإسلام السياسي، على أنها جماعاتٌ "طهورية"، لا انشغال لها بما يجاوز حدود "المقدس" الديني؛ وبما يتبدى في إلحاحها على اعتبار أن السياسة التي تنشغل بها هي من الواجب الذي لا يقوم الدين إلا به. ومن هنا وجوب إعادة النظر في الكيفية التي تقوم بها جماعات الإسلام السياسي بإدماج السياسة في الدين؛ على النحو الذي يؤدي- في النهاية- إلى إبراز الطبيعة "الدنيوية" لهذه الجماعات التي لا يحضر "المقدس" في خطابها إلا بما هو مجرد أداتها الرئيسة في احتكار المجال العام، لا غير.

ولعل نقطة البدء في هذا النظر تنطلق من تحديد "البنا" لهوية الجماعة التي قام على تأسيسها في العِقد الثالث من القرن العشرين. فإذ يقرر- من ناحية- أن هذه الجماعة هي "دعوة سلفية، وطريقة سنية، وحقيقة صوفية"؛ وبما يعنيه ذلك من تأكيد هويتها الدينية، فإنه لا ينفي عن الإخوان- فى الوقت نفسه- أنهم "هيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم فى الداخل وتعديل النظر فى صلة الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم فى الخارج، وتربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حد". وهكذا فإن التأكيد على الهوية الدينية للجماعة لا يفلح في التغطية على جوهرية المكون السياسي في بنائها؛ وإلى حد اعتبار هذا المكوِّن ركناً من أركان الدين ذاته. ولكن الإشكال يتآتى من أن هذا الاعتبار قد أوصل البنا إلى حد الخروج على ما استقر عليه "التقليد السني" بخصوص السياسة على العموم. فإذ استقر هذا التقليد على النظر إلى السياسة بوصفها من "الفقهيات والفروع"، فإن البنا قد مضى- في المقابل- إلى أن "الحكم معدود فى كتبنا الفقهية من العقائد والأصول، لا من الفقهيات والفروع". وغنيٌّ عن البيان أن اعتبار البنا للحكم السياسي من "العقائد والأصول" لن يؤدي فحسب إلى نقض ما وصف به جماعته من أنها "طريقة سنية"- وذلك باعتبار أن السياسة معدودة عند أهل السنة من "الفقهيات والفروع"- بل لعله سيؤدي إلى الدنو بجماعته من موقع "الطريقة الشيعية" باعتبار أن فرق الشيعة هي التي انفردت وحدها باعتبار السياسة من "العقائد والأصول". وإذ لا يمكن الشك فى معرفة الرجل بما يقول به الشيعة بخصوص الإمامة والسياسة، فإنه لا يبقى إلا أن الانتهاء إلى ما يقول به الشيعة سيكون هو النتيجة التي تفرض نفسها على كل من يسعى إلى إخفاء ما يمارسه من السياسة وراء أستار المعتقد الديني؛ وإلى الحد الذى يفرض عليه التزام القول بأن السياسة هي من أركان الدين.

وللغرابة، فإنه يبدو- والحال كذلك- أنه إذا كانت السياسة هي التي شطرت المسلمين، في القديم، إلى سنة وشيعة؛ فإنها تعود لتقرِّب بينهم في اللحظة الراهنة. والعجيب أن يكون الاستبداد حاضراً، وبقوة، في كلتا اللحظتين معاً. فقد كان الاستبداد، هناك في لحظة الانقسام، حين راح الشيعة يتعالون بالسياسة إلى السماء (حيث جعلوا تعيين الإمام بالنص من الله)؛ وذلك على سبيل "اليأس" من الناس الذين حالوا

بين أئمة آل البيت وبين ما يراه الشيعة حقاً لهم في الإمامة. وبالمثل فإنه كان حاضراً عند أهل السنة، حين راحوا يجعلون ما يقولون أنه تعيين الإمام من الناس بالبيعة والاختيار، ستاراً يخفون وراءه آليات "الشوكة والمغالبة" التي كانت هي الفاعل الحقيقي- والأهم- في مسار ممارستهم السياسية. ولعل هذا التماثل القديم هو ما يقف وراء التقارب الراهن بينهما؛ وأعني من حيث ما تتكشف عنه التجربة السياسية الشيعية (متجسدة في النظام السياسي الإيراني الحالي)، والسنية (متجسدة في جماعة الإخوان المسلمين في مصر)، من السعي إلى توظيف الرأسمال الديني المتجذِّر في تثبيت خطاب وصائي أبوي. ولعل هذا الطابع الوصائي الأبوي للخطاب يتأكد من خلال المركزية الطاغية لمفهوم "المرشد" في كلا النظامين الإيراني (الشيعي) والمصري (الإخواني/السني)؛ وهو المفهوم الذي يتزايد التأكيد على أن استخدامه في النظام السياسي الإيراني قد استعاره من نظام الإخوان. وهنا يلزم التنويه بأن هذا الخطاب الوصائي إنما ينبني، وعلى نحوٍ جوهري، على تصور العقل قاصراً عن تدبير شأن الإنسان الذي يبقى، لذلك، في احتياجٍ دائم إلى "مرشد" يقرر له ويختار. وغنيٌّ عن البيان أن ذلك التصور هو ما يؤسس- على مدى التاريخ- لكل أنماط السلطة المستبدة القامعة، التي تسلك بمنطق فرض الوصاية على الناس.

وليس من شكٍ في أن الأساس الذي يقوم عليه هذا الدور الوصائي إنما يتمثل في الفكرة التي دخلت منها السياسة إلى ساحة الإسلام؛ وهي فكرة شموله لكل شيئ. فإذ تعني هذه الفكرة الهيمنة الشاملة للإسلام على كل شيئ عبر انتظامه له في أحكامه، فإن ذلك يؤول إلى وجوب التماس هذه الأحكام التي تتسع لكل شيئ. وغنيٌّ عن البيان أن الجمهور لن يكون قادراً على بلوغ هذه الأحكام، بل يكون في حاجة إلى غيره من الأوصياء القادرين وحدهم على جعل الإسلام شاملاً لكل شيئ فعلاً. وعلى العكس من هؤلاء الأوصياء الذين يحققون للإسلام شموله، فإن "غير المسلمين حينما أعياهم ثبات الإسلام في نفوس أتباعه، ورسوخه في قلوب المؤمنين به، لم يحاولوا أن يجرحوا في نفوس المسلمين اسم الإسلام ولا مظاهره وشكلياته، ولكنهم حاولوا أن يحصرو معناه فى دائرة ضيقة تذهب بكل ما فيه من نواح قوية عملية،...فأفهموا المسلمين أن الإسلام شيئ والاجتماع شيئ آخر، وأن الإسلام شيئ والقانون شيئ غيره، وأن الإسلام شيئ ومسائل الإقتصاد لا تتصل به، وأن الإسلام شيئ والثقافة العامة سواه، وأن الإسلام شيئ يجب أن يكون بعيداً عن السياسة". وإذ لا يرى البنا في ما يفعله غير المسلمين من وضع مسائل "الاجتماع والقانون والاقتصاد والثقافة والسياسة" خارج دائرة الإسلام، إلا أنه من قبيل التأسيس لما يسميه "الإسلام المتضائل"؛ فإن "الإخوان" يدعون- في المقابل- إلى "الإسلام الشامل" الذي يتسع لكل المسائل المطروحة في هذه المجالات وغيرها؛ وبكيفية لا يجوز معها أن تنضبط كل المسائل في هذه المجالات بشيئٍ من خارج الدين أبداً. فهم لا يعتبرون المسائل الخاصة بمجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والثقافة من أمور الدنيا التي رأى النبي أن البشر هم الأعلم بها مطلقاً، بل عدوها من الدين الذي يكون إخراجها من دائرته بمثابة تنقيصٍ

وتبخيسٍ له. ولسوء الحظ فإن إدخالها في دائرة الدين قد كان من قبيل التزيُّد الذي يثقل على الناس ويوقعهم في الحرج، لأنه لم يكن إدخالاً لها في الدين كأصولٍ وقواعد كليّة، بل تزيُّدات السلف وتراثهم النصي الغزير. وللغرابة فإن شمول الإسلام لابد أن يؤول بما هو آلية يستخدمها البعض لإدخال ما ليس من الدين فيه إلى التشديد على الناس والتضييق عليهم؛ حيث لا يعني شمول الإسلام إلا إدخال مسائل الدنيا في القوالب الضيقة لتراث السلف الذي يجري النظر إليه على أنه دين. وعلى أي الأحوال، فإن فكرة "شمول الإسلام"- التي تعد بمثابة الإضافة الكبرى للبنا- سرعان ما ستدخل في التركيب الباطني لمفهوم "الحاكمية الإلهية" عند سيد قطب؛ وبما يستوجب ضرورة التفكيك المتآني لهذه الفكرة المركزية الخاصة بشمول الإسلام.

الإسلام السياسي والمراوغة التأويلية: من شمول الإسلام إلى الحاكمية

لا يتوقف الإسلام السياسي عن الإدعاء بأنه التحقيق المطابق لإسلام العصر الأول السابق على إسلام التأويل. وهو يستهدف من وراء ذلك تثبيت سلطته على النحو الذي يجعلها فوق المساءلة والنقد، لأنه إذا كان إسلام العصر الأول هو الإسلام الذي يرجع إلى مصادر السيادة العليا وهم الله والنبي والسلف الصالح، فإن إسلام التأويل هو الإسلام الذي يتنزَّل عليه البشر بفيوضٍ من أهوائهم وميولهم. وبالطبع فإنه فيما يكون إسلام العصر الأول هو الإسلام المقدس، فإن إسلام التأويل هو الإسلام الذي داخلته شوائب المدنس. لكنه يبدو أن هذا النزوع إلى تبخيس التأويل ليس، هو نفسه، أكثر من مراوغة (تأويلية) يستهدف بها الإسلام السياسي إخفاء ما ينبني عليه خطابه من التأويل المفرط. إذ الحق أن تفكيكاً للفكرتين الأكثر مركزية في خطاب الإسلام السياسي- وهما فكرتي شمول الإسلام والحاكمية- يكشف عن دخول التأويل في تركيبهما إلى الحد الذي يتوقفان فيه عن الاشتغال تماماً في حال غيابه أو رفعه.

وهنا يلزم التنويه بأن فكرة "شمول الإسلام" تكاد أن تكون هي الفكرة الحاكمة لسيرورة اعتبار السياسة ركناً من الدين مع كل جماعات الإسلام السياسي في العصر الحديث. وينشأ ذلك عن حقيقة أن كافة الأفكار التي سوف تعمل جماعات الإسلام السياسي تحت راياتها السوداء من قبيل "الحاكمية" و"الجهاد" و"المرجعية الدينية للدولة" وغيرها تكاد أن تكون محض تفريعات على فكرة "شمول الإسلام" التي تكون- والحال كذلك- هي المحددة لبناء الخطاب كله. ومن هنا أن فكرة "شمول الإسلام" قد احتلت موقعاً بالغ المركزية، لا فى تفكير "البنا" فحسب، بل وفى تفكير كل السلالة التي لا تزال تقوم على مشروعه للآن. وبحسب ما مضى أحد دارسي البنا وتابعيه، فإن فكرة الشمول تعني عنده "أن الإسلام يشمل الحياة كلها بتوجيهه وتشريعه: رأسياً منذ يُولد الإنسان حتى يتوفاه الله. بل من قبل أن يُولد وبعد أن يموت؛ حيث هناك أحكام شرعية تتعلق بالجنين وأحكام تتعلق بالإنسان بعد موته. وأفقياً حيث يوجه الإسلام المسلم فى حياته الفردية والأسرية والإجتماعية والسياسية من أدب الإستنجاء إلى إمامة الحكم وعلاقات السلم والحرب". ومن جهته، فإن شيئاً عند "قطب" لا يفلت من مجال

"الحاكمية" التى تطوي كل شيئ فى جوفها الواسع؛ حيث المفهوم عنده "لا ينحصر فى تلقي الشرائع القانونية من الله وحده، والتحاكم إليها وحدها، والحكم بها دون سواها. فإن مدلول الشريعة فى الإسلام لا ينحصر فى التشريعات القانونية، ولا حتى فى أصول الحكم ونظامه وأوضاعه. إن هذا المدلول الضيق لا يمثل مدلول "الشريعة" والتصور الإسلامي. إن شريعة الله تعنى كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية.. وهذا يتمثل فى أصول الإعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضاً. يتمثل فى الإعتقاد والتصور (تصور حقيقة الألوهية والكون والإنسان والحياة)، ويتمثل فى الأوضاع السياسية والإجتماعية والإقتصادية، والأصول التى تقوم عليها، لتتمثل فيها العبودية الكاملة لله وحده... ويتمثل فى قواعد الأخلاق والسلوك، في القيم والموازين التى تسود المجتمع، ويقوم بها الأشخاص والأشياء والأحداث فى الحياة الإجتماعية... ففي هذا كله لابد من التلقي عن الله". وبالضبط فإن ذلك هو ما سوف يتواتر- وبنفس مفرداته- عند ورثة "قطب" من الجهاديين. فإذ انشغلوا بتمييز الإسلام عن غيره من الأديان، فإنهم قد وجدوا الوجه الرئيس الذي يتميز به الإسلام في شموله الذي يجعله يبتلع كل شيئ في جوفه. وهكذا فإنه إذا كانت "النصرانية دينٌ يقتصر على علاقة العبد بربه، فإن الإسلام غير النصرانية لأن نصوص الكتاب والسنة لم يقتصروا على العبادة بهذا المعنى، وإنما نجد إضافة إلى ذلك التشريع والحكم والتصرفات والشعور والأخلاق والاعتقاد، والإسلام جسدٌ واحد من كفر بآية واحدة كفر به كله". ولكنهم لم يكتفوا بتثبيت شمول الإسلام لمجرد تمييزه عن غيره فحسب، بل إنهم قد أحالوه إلى سلاحٍ يجاهدون به ضد "أنظمة الحكم القائمة اليوم في جميع بلاد الإسلام لأنها كافرة"؛ حيث إنها "لا تعني بالإسلام هذا المنهج الكامل (أو الشامل) للحياة كما ورد في الكتاب والسنة". وبخصوص فكرة "المرجعية الدينية" التي تشتغل بها بعض الأحزاب السياسية، فإنها تكاد بدورها أن تنبني كلياً على الاعتقاد في شمول الإسلام؛ وبما يؤول إليه ذلك من اعتبار البنا هو الجسر الذي عبر عليه خطاب الإسلام السياسي من حقل "النظر" إلى مجال الحركة و"العمل". ولعل ذلك يؤول إلى أن فكرة "شمول الإسلام" ليست فكرة معرفية، بقدر ما هي فكرة ايديولوجية بامتياز. إذ هي لا تكون أداة لتوسيع آفاق الإسلام، بقدر ما هي أداة تعمل ليس فقط في اتجاه تمييز الإسلام عن غيره من الأديان (باعتبار أنها أديانٌ متضائلة في مقابل الإسلام الشامل)، بل وفي اتجاه تمييز فئة من المسلمين عن غيرهم (من المسلمين وغير المسلمين).

والحق أن نقاشاً جدِّياً لمشروع الإسلام السياسي انما يستلزم قراءة عميقة لهذه الفكرة عن "شمول الإسلام"، وكذا لما تفرَّع عنها من مفاهيم (كالحاكمية والجهادية والمرجعية)؛ وذلك على نحو يستهدف تفكيك بنيتها المنطقية من جهة، وإكتناه معناها ودلالتها داخل المجال المعرفي الإسلامي من جهة أخرى. ولعله يمكن الإنطلاق في هذه القراءة من إن فكرة شمول الإسلام قد تبلورت ضمن سياق سجالي؛ وأعني فى مواجهة الخصوم الذين جعلوا "الشريعة الإسلامية شريعة روحية لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ فى أمور الدنيا" بحسب القول

المنسوب إلى صاحب "الإسلام وأصول الحكم". وإذا كان من الضروري تعيين الخصم الذي تتبلور الفكرة فى سياق السجال معه- وذلك مع صرف النظر عما إذا كان حضوره فعلياً أو افتراضياً- فإن ما تجدر ملاحظته هو أن الخصوم، فى اللحظة الإخوانية (مع البنا وقطب)، قد اختلفوا عن أولئك الذين انشغل الأستاذ الإمام "محمد عبده" بمساجلتهم في السابق. فقد كان "عبده" يساجل خصوماً أوروبيين يرون فى الإسلام انحطاطاً وجموداً وقدريّة، فراح يقرأ أصول "حداثتهم" في أصول الإسلام نفسه، وأما "البنا وقطب" فقد كانا يساجلان "قوماً تعوَّدوا أن يسمعوا دائماً نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة... (من) الباحثين العصريين المهزومين"؛ بتعبير قطب. ومن هنا أنهما قد انشغلا بالتأكيد على شمول الإسلام للسياسة، بكل أشكالها وصورها. ولأنهما كانا يردان "نغمة التفريق بين الإسلام والسياسة"- التى تعوَّد المصريون عليها- إلى تبعيتهم للأوروبيين، فإن الخصم الأوروبي يظل حاضراً عند قطبي الإخوان الكبيرين، وإن على نحو غير مباشر. ولكن ما يُلفت النظر حقاً، أن "قطب" يستحضر الخصم الأوروبي كصاحب تصورٍ للدين يغاير تصوره، وليس كصاحب تجربة سياسية تاريخية، لا يمكن فهم موقفه- حتى من الدين نفسه- خارج تحديداتها. ومن هنا ما صار إليه "قطب" من أنه "قد غشى على أفكار الباحثين المصريين- المهزومين- ذلك التصور الغربي لطبيعة الدين، وأنه مجرد "عقيدة" فى الضمير، لا شأن لها بالأنظمة الواقعية للحياة...ولكن الأمر ليس كذلك فى الإسلام، فالإسلام منهج الله للحياة البشرية، وهو منهج يقوم على إفراد الله وحده بالألوهية- متمثلة فى الحاكمية- وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية". ولعله يجدر الانتباه إلى أنه إذا كان "قطب" قد نسب اعتبار الدين "مجرد عقيدة فى الضمير" إلى ما اعتبره "التصور الغربي للدين"، فإنه لم ينسب اعتبار "الإسلام منهج الله للحياة البشرية" إلى تصوره هو- كصاحب رؤية- للإسلام، بل نسبه إلى طبيعة الإسلام ذاته؛ وبما يعنيه ذلك من أنه لا يميز بين الإسلام وبين تصوره له، بل يماهي بينهما. وإذن فإنه يلغي تماماً المسافة بين تأويله للإسلام، وبين الإسلام ذاته (كحقيقة كليّة تجاوز تأويله لأنها تتسع له ولغيره من التأويلات الأخرى).

وفي إطار متابعتهم للرائد الكبير، فإن جيل ما بعد قطب من الحركيين- أو حتى الانقلابيين- الجهاديين سوف يتبنى، وعلى نحو كامل، هذا الإلغاء للمسافة التأويلية بين الإسلام وبين تصوره. فإن أحداً منهم لا يقدر على فهم أن ما يقوله عن الإسلام، ليس هو الإسلام بقدر ما هو التصور التأويلي الذي يطرحه له. كما لا يقدر، من جهة أخرى، على إنهاء قوله في مسألة ما بالتعبير المأثور: "والله أعلم"، لأنه لا يصح أن ينطق بهذا التعبير إلا من يصدر عن رأي نفسه، وليس عن الله. وبالطبع فإن السياسة هي التي تدفع بهؤلاء المؤدلجين للإسلام إلى إلغاء المسافة التأويلية لما يتيحه لهم هذا الإلغاء من المطابقة بين "الأقوال" الذي ينطقون بها وبين الإسلام ذاته، لتكتسب قداسة الانتساب إلى مصادر السيادة العليا في الدين، على النحو الذي يخرج بها من دوائر الحوار والمساءلة لتصبح موضوعاً للطاعة والتسليم. ومن هنا أنهم إذا كانوا قد جعلوا من السياسة ديناً، فإنما ليجعلوا منها سياسة القول الواحد، وليست السياسة بما هي

موضوعٌ لاختلاف الأقوال، أو حتى تنازعها.

والجدير بالملاحظة هنا هو ما يبدو من إن اعتبار السياسة من الدين قد اقترن بالسعي إلى إخراج التأويل من مجال الاشتغال على الإسلام. وينشأ ذلك عن حقيقة أنه فيما يكون التأويل ضرباً من الاشتغال على الإسلام، فإن السياسة تكون نوعاً من الاشتغال به. وفيما يرتبط الاشتغال على الإسلام بالقصد إلى توسيعه بالتأويل ليستوعب شتى "الأقوال"، فإن الاشتغال بالإسلام لا يقبل من هذا الإسلام إلا أن يكون "قولاً" واحداً يحتكره مراجع الإرشاد والوصاية. لكنه يبقى مع ذلك أنه لا يمكن اعتبار هذا القول الواحد هو الإسلام، بل إنه يظل بدوره قولاً تأويلياً. وفقط فإنه من قبيل "القول" الذي يجد أنه لا سبيل أمامه لتحصين سلطته المطلقة، وإقصاء كل الأقوال الأخرى، إلا عبر الإخفاء الكامل لحقيقته التأويلية، ولكن من دون أن يقدر على إلغاء وجودها. ولهذا فإن الأمر لا يتجاوز حدود التباين بين القبول بتأويل الإسلام ليتسع لأقوالٍ شتى، وبين القصد إلى إخفاء التأويل تثبيتاً لقولٍ بعينه. إذ يلزم أن يظل الوعي حاضراً بأن هذا القول الواحد هو نتاج فعلٍ معرفي تحضر فيه كل الآليات التأويلية من الإنطاق والإسكات والإظهار والإخفاء وتوجيه الدلالة (توسيعاً وتضييقاً) وغيرها. ولعله يلزم التنويه بأن السعي إلى الإقرار بالتأويل أو إخفائه إنما يرتبط بطبيعة تصور السياسة. فحين تكون السياسة من فروض الدين فإن ذلك يدفع إلى إخفاء التأويل، وأما حين تكون من ضرورات الدنيا فإن ذلك يؤدي إلى وجوب الإقرار به. وهكذا فإنه إذا كان التأويل هو ما يقف وراء السعي لجعل الإسلام يتجاوب مع الحداثة (مع الأستاذ الإمام)، فإنه هو ما يقف، في الآن نفسه، وراء سعي قطبي الإسلام السياسي الرائدين (البنا وقطب) لجعله نقيضاً لها. وفقط فإنه فيما كان التأويل صادراً عند "عبده" عن تصور السياسة من ضرورات الاجتماع، فإن التأويل عند قطبي الإسلام السياسي كان صادراً عن تصورها من فروض الدين. ومن هنا أنه إذا كانت تأويلية "عبده" قد ساوت بين أصول الإسلام وبين أصول التمدُّن الأوروبي الحديث؛ وبما يعنيه ذلك من جواز الانفتاح على ما في هذا التمدُّن من أقوالٍ وآراء غير منطوقة في الإسلام، فإن تأويلية البنا وقطب ترتكز على التناقض الكامل بين الإسلام وغيره؛ وعلى النحو الذي يستحيل معه إمكان القبول بأي أقوال أو آراء من خارج الإسلام. وضمن هذا السياق فإنه كان يلزم تصور الإسلام شاملاً لكل شيئ على نحو لا يكون معه في وضع الاحتياج لغيره. ومن هنا وجوب التأكيد على أن الفكرة الجوهرية التي يشتغل بها الإسلام السياسي؛ وهي فكرة شمول الإسلام (ومعها فكرة الحاكمية التى تفرَّعت عنها لاحقاً) هي فكرة تأويلية على نحو كامل.

فإذا كان قد استقر مع "هيجل"- من جهة- أن القول بأن "الوجود هو كل شيئ" هو تجريد خالص، أو لاشيئ بالمرة، وأن كل عملية تعيين داخله هى التى تهبه حقيقته، فتخرج به من دائرة التجريد والخواء إلى الوجود والامتلاء، فإن فكرة "شمول الإسلام" التى تساوي القول بأن "الإسلام هو كل شيئ" ينتهي، بالمثل، إلى أن الإسلام هو تجريد خالص، وأن كل كل عملية تعيين داخله هي التى تهبه معناه وحقيقته المتعينة. وغنيٌّ عن البيان أن هذا التعيين الذي يجعل هذا الشيئ أو ذاك (كطريقة في

الحكم أو الإدارة أو التنظيم) من الإسلام، هو فعلٌ من أفعال الوعي في لحظةٍ بعينها. وحين يتعلق الأمر بوعي هو الذي يقوم بجعل هذا الشيئ أو ذاك من الإسلام، فإن ذلك يعني أن فكرة شمول الإسلام لكل شيئ تفترض حضور التأويل، بل وحتى تقتضيه. فمن دون هذا التأويل- الذى هو حقيقة فعل التعيين الذى يقوم به الوعي داخل ذلك التجريد الخالص الذى يشمل كل شيئ- لا يمكن للإسلام أن يوجد في صورة فعلية محددة. وهكذا فإن القول، مثلاً، بأن حكومة الفرد غير المقيدة هي من الإسلام، تماماً كما أن حكومة الشورى المقيدة هي من الإسلام أيضاً، لا يكون إلا من قبيل التعيين، أو التأويل، الذي يقوم به فعل الوعي في لحظة بعينها. وإذا كان يبدو، هكذا، أن فكرة شمول الإسلام تفترض أن كل ما تجري نسبته إليه إنما يكون بالتأويل، فإن الكافة من مؤدلجي الإسلام الذين جعلوا السياسة من أركان الدين لا يوافقون على اعتبار ما أضافوه إلى الدين من أقوال السياسة هي محض تأويلاتٍ وتصوراتٍ تختص بهم، بل يصرون على النظر إليها على أنها هي الإسلام ذاته. وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أنه لا حقيقة لما صاروا إليه من اعتبار مسألة الحكم من فروض الدين خارج حدود وعيهم الخاص. والحق أن كل ما يفعلونه هو أنهم ينزعون عن تصوراتهم طبيعتها التأويلية التي ترتبط معها بحدود التاريخ الذي يؤطرها، ليضفون عليها قداسة المتعالي الذي يتعدى أي تحديد.

ومن جهة أخرى، فإن البناء المنطقي لفكرة "شمول الإسلام" يقوم على أن كل تطور لاحق إنما يتخارج من أصل سابق. وليس الأمر كذلك فى الحقيقة؛ إذ الحق أنه لولا ظهور اللاحق، لما كان السابق قد اتخذ وضعيته كأصل له؛ وبما يعنيه ذلك من أن السابق لا يكون أصلاً لما يكون لاحقاً عليه إلا بتأويل متأخر. وبعبارة أخرى، فإنه لولا الوجود المتحقق لهذا اللاحق (أولاً)، لما كان يمكن القول باشتمال السابق عليه (ثانياً). وإذن فحصول اللاحق وتحققه في الوجود يكون هو الفعل الذي يقع "أولاً"، وأما الإضافة؛ أي إضافة هذا اللاحق إلى ما يكون سابقاً عليه في الوقوع، فإنها تكون فعلاً "ثانياً". وهكذا فإن اشتمال السابق على اللاحق إنما يكون بالإضافة والإلحاق، وليس بالإحداث والإنشاء.

وللغرابة، فإن ذلك هو ما سيؤكده الأستاذ المباشر للبنا، وأحد مؤسسي خطاب الإسلام السياسي، وهو "رشيد رضا"؛ وبما يعنيه ذلك من إن فساد فكرة شمول الإسلام إنما يأتي من داخل الخطاب ذاته. ويتجلى ذلك صريحاً في ما مضى إليه "رضا" من القول: "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري الحديث) أصلٌ من أصول ديننا، (وبمعنى أننا) قد استفدناه من الكتاب المبين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على سيرة الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة إلى إقامة هذا الركن علماء الدين فى الأستانة وفى مصر ومراكش؛ وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤيد حكومة الأفراد الإستبدادية ويعد من أكبر معاونيها، ولما كان أكثر طلاب حكم الشورى المقيِّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين...ألم تر إلى بلاد مراكش، الجاهلة بحال الأوروبيين، كيف تتخبط فى ظلمات إستبدادها، ولا تسمع من أحد كلمات

"شورى" مع أن أهلها من أكثر الناس تلاوة لسورة الشورى، ولغيرها من السور التى شُرع فيها الأمر بالمشاورة وفُوّض حكم السياسة إلى جماعة أولي الأمر والرأي....(وإذن) فلولا إختلاطنا بالأوروبيين، لما تنبهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم". وهكذا فإنه لولا "ما حققه الأوروبيون" فى مجالات الحكم السياسي وغيره، لما كان للمسلم- بتعبير "رضا"- أن "يفكر أن هذا من الإسلام" أصلاً. وليس من شكٍ في أن فعل التفكير الذى ينسبه "رضا" إلى المسلم- في هذا السياق- ليس تفكير ابتكار وإبداع، بل تفكير استتباع وإلحاق، على طريقة الفقهاء. ولسوء الحظ، فإنه يبدو أن "فعل التحقيق والإبداع" هو- وعلى الدوام- للأوروبيين فقط، فيما لا يعرف المسلمون إلا "فعل الاستتباع والإلحاق". وبالطبع فإنه لو كان للمسلمين أن يمارسوا "فعل التحقيق والإبداع"، لكان لهم أن يجادلوا بأن إسلامهم "السابق" هو أصل إبداعهم "اللاحق". وأما أن يتركوا للأوروبيين فعل "الإبداع" ويكتفي المسلمون بفعل "الإلحاق"، فإنه ليس لهم أن يضيفوا إبداع غيرهم "اللاحق" إلى أصلهم "السابق"؛ أو أن هذه الإضافة إنما تكون من قبيل قراءة اللاحق فى السابق؛ وهي القراءة التي تظل تأويلية أبداً. وأبداً فإن الأمر لا يتعلق بالسعي إلى دحض فكرة "شمول الإسلام"، بقدر ما يتعلق بالإلحاح على ما يهيمن على بنائها من حضور تأويلي كاسح. ويظل جوهر المشكلة قائماً فى أن المسلم عندما "يفكر في أن هذا (الشيئ أو غيره) من الإسلام" لا يعي أنه إنما يكون منه (أي الإسلام) بما يقوم به- هو نفسه- من فعلي الإضافة والتأويل، وليس من الإسلام بما هو فى ذاته.

والحق أن الأمر يمكن أن يتجاوز ذلك إلى أن يكون القول بشمول الإسلام إبراءًا لجرح يشقى به الوعي المسلم، بأكثر مما هو تعبير عن حقيقة. فإذ لم يكن هذا الوعي هو الذى أنتج التطوير اللاحق، ولم يكن قادراً- فى الآن نفسه- على العيش بعيداً عن التأثير الطاغي لهذه التطورات المتلاحقة، فإن الخلاص من هذا المأزق قد تبدى له فى القول بشمول الإسلام لكل تطوير لاحق. لكنه يتناسى أن هذا الشمول لا يكون ممكناً حقاً إلا إذا كان هذا التطوير اللاحق من إنتاج من ينتمون إلى الإسلام فعلاً. وأما دون ذلك فإن القول بشمول الإسلام- لهذا التطوير اللاحق- لن يتجاوز كونه محض إدعاء. بل إن هذا الشمول سيكون- بصرف النظر عن حقيقته- مجرد حيلة يسعى بها الوعي إلى الإفلات من مأزق انقسامه وشقائه. وبالطبع فإن ذلك يعني أن القول بالشمول هو خلاص نفسي، بأكثر مما هو قولٌ معرفي.

وإذا كان البناء الفلسفي والمنطقي لفكرة "شمول الإسلام"- التى هي أحد أكثر المفاهيم مركزية عند كل من يسعون إلى استدعاء الإسلام لكي يلعب دوراً سياسياً حاكماً في لحظة ما- ينكشف عن جوهرية التأويل في بنائها، فإن اكتناه معناها ودلالتها داخل فضاء الفكر الإسلامي ينكشف عن جعل ما ليس من الدين ديناً. فإن الإصرار على إلصاق صفة "الإسلامي" بكل ممارسة إنسانية، إنما ينطوي على ضرورة أن يكون ما ينبغي النظر إليه على أنه من قبيل "المُباح"، موضوعاً لحكم ديني (وجوباً أو حظراً). فإن إطلاق الوصف بأن ممارسة سياسية بعينها، هي

"إسلامية" لابد أن يؤول إلى إطلاق الوصف بلا إسلامية نقيضها؛ وبما يترتب على ذلك من أنها تكون موضوعاً لحكم بالوجوب (الشرعي)، في مقابل نقيضها الذي لابد أن يكون موضوعاً للحكم بالحظر (الشرعي). وإذ ينتهي الأمر- على هذا النحو- إلى تحويل المُباح إلى موضوع لأحكام الحظر والوجوب (الشرعيان)؛ فإنه لابد من الوعي بما يعنيه ذلك من تقليص دائرة المُباح الواسعة، في الإسلام، لحساب دائرة الإلزام الضيقة. ولقد كان ذلك ما راح يحذر منه "ابن حزم" بوصفه إدخالاً في الدين لما ليس منه.

والحق أن الأمر يتجاوز مجرد ذلك إلى ما يبدو من أن الحكم بإسلامية أو لا إسلامية الظواهر والممارسات السياسية يتغاير بين لحظة وأخرى، وبين فريق وآخر؛ وعلى النحو الذى جعل مفكراً- بحجم السيد رشيد رضا- يقرر:"إن أكثر علماء الدين فى الأستانة وفى مصر ومراكش يؤيد حكومة الأفراد الإستبدادية ويعد من أكبر معاونيها (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)...، وأن أكثر طلاب حكم الشورى المقيِّد هم الذين عرفوا أوروبا والأوروبيين (وبما ينطوي عليه ذلك من الحكم بإسلامية هذا النوع المغاير من الحكومة من جانب هؤلاء العلماء)". وبالطبع فإن ذلك يعني أن الحالة التي يكون عليها وعي العلماء، وما يترتب عليها من موقف سياسي، تكون هي الأصل في قبولهم لظاهرة سياسية بعينها، أو عدم قبولهم لها. وغنيٌّ عن البيان أن حكمهم بقبول ظاهرةٍ بعينها، أو عدمِه، هو مجرد فرع على تصورهم لها؛ حيث الحكم على الشيئ هو- كما يُقال- فرعٌ عن تصوره. وإذ يتحدد تصور أي ظاهرة بالسياق التأويلي الذي لا حضور لها خارجه (وجوداً وتفسيراً)، فإن ذلك يؤول إلى إن السياق التأويلي هو الذى يحدد انتساب الظاهرة السياسية- أو عدمه- إلى الإسلام. وهكذا فإن الأمر لا يتعلق بشمول الإسلام لكل شيئٍ فعلاً، بقدر ما يتعلق بوعيٍ يريد منه أن يكون شاملاً ليضفي نوعاً من الإلزام على ما يفكر فيه من خلال الارتقاء به إلى مقام الدين.

- **من اعتبار السلطة جزءاً من الإسلام إلى اعتبارها جزءاً من الألوهية:**

وإذا كانت فكرة "شمول الإسلام" هي بمثابة القلب في خطاب الإسلام السياسي، فإنها قد راحت تتشكَّل في جملة مفاهيم أخرى تتحدد بطبيعة استجابات الخطاب للسياق الاجتماعي والسياسي الذي يتطور داخله. وضمن هذا السياق، فإن مفهوم "الحاكمية" القطبي كان بمثابة إنتاج لفكرة شمول الإسلام بعد وفاة البنا، وفي إطار التحولات التي كانت تشهدها مصر عند أواسط القرن العشرين. ومن المفارقات أن هذا المفهوم قد تبلور في الهند، وفي إطار ما كانت تشهده أيضاً من تحولات كبرى ترافقت مع استقلالها قبل انتصاف ذات القرن. وإذن فإنها الهند وهي تستكمل دورها المؤثر في بناء الإسلام السياسي. فبعد أن كانت قد فتحت الباب أمام ولادته مع الأفغاني عند أواسط القرن التاسع، فإنها- وبعد قرنٍ من ولادته- قد قدمت له مفهوم الحاكمية الذي يستمر في الاشتغال به حتى الآن. وهكذا فإنه إذا كان يمكن التمييز في خطاب الإسلام السياسي بين لحظتين؛ ارتبطت أولاهما باعتبار السياسة ركناً

من أركان الدين (الأفغاني)، فيما تميزت ثانيتهما بالتعالي بمسألة الحكم إلى حيث أصبحت من لوازم التوحيد (المودودي)، فإن حوض الإسلام الهندي يكون هو الذي قدم للإسلام السياسي الشخصيتين الأبرز في مسار انبعاثه وتطوره.
أقام "المودودي" بناء مفهوم الحاكمية- الذي هو المفهوم الأكثر مركزية في خطابه على الإطلاق- على بعضٍ من الأفكار التي استعارها من منظِّر السلفية الأكبر "ابن تيمية"؛ وهي الأفكار التي يبدو أنها قد وصلته عبر الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي كانت أفكاره قد وفدت إلى شبه القارة الهندية منذ القرن التاسع عشر. وتكاد فكرة "ابن تيمية" التي ميَّز فيها بين توحيد "الألوهية" وتوحيد "الربوبية" أن تكون هي الأساس التي أقام عليه مفهوم الحاكمية. ويترتب ذلك على حمولة المعنى التي أعطاها "ابن تيمية" لكل واحدٍ من نوعي التوحيد. إذ فيما توحيد الربوبية عنده أن الله هو الحاكم وحده لعالم الكون، فإن المعنى الذي يعطيه لتوحيد الألوهية يشير إلى أن الله هو وحده الحاكم المسيطر في عالم الإنسان. ولعله يمكن القول أن ابن تيمية قد استهدف من وراء هذا التمييز بين ضربين من التوحيد استيعاب الآثار التي نجمت عن غزوات الصليبيين والتتار للمشرق الإسلامي. فقد خلقت هذه الحروب أوضاعاً تلاقت فيها أقوامٌ من الغرب (الفرنجة) ومن الشرق (التتار) مع المسلمين؛ وبما أدى إلى جعل المشرق الإسلامي ساحة انصهرت فيها العادات والعبادات والعقائد والأعراف المتباينة التي تحملها كل هذه الأقوام المتنافرة. ومن هنا تحديداً ما بدا لابن تيمية من أن الإسلام قد داخلته بدعٌ شركية لابد من تطهيره منها؛ وعلى النحو الذي جعله يبلور التمييز بين ضربين من التوحيد. فقد أمكنه هذا التمييز بين ضربي التوحيد من الإمساك بالأداة التي يقدر بها على إنتاج ما يبتغي من ضروب المفاصلة والإقصاء داخل سياق اجتماعي يتشكل فيه الإسلام على نحوٍ بات فيه مطلوباً منه أن يتسع لممارسات وأعراف هؤلاء الوافدين الجدد.
وحين يدرك المرء أن هؤلاء الوافدين الجدد كانوا- رغم ما يُخالط إسلامهم المُحدث من ممارسات غريبة- يتميزون بمكانة في التراتبية الاجتماعية تعلو بهم فوق علماء الدين، فإن له أن يتصور صراعاً يسعى فيه هؤلاء العلماء ليس فقط إلى الإعلاء من سلطتهم، بل وتنزيل هؤلاء الوافدين إلى مقام ناقصي الإسلام. وبالطبع فإن التمييز بين ضربي التوحيد قد تبلور ضمن هذا السياق الصراعي الذي بدا لعلماء الدين- وابن تيمية هو أحدهم- أنه لا يمكن حسمه لصالحهم على نحوٍ نهائي إلا بالطعن في معتقد هؤلاء الوافدين في التوحيد. ومن هنا ما راح يتبلور من التمييز بين ضربين من التوحيد يتسع أحدهم وهو "توحيد الربوبية" لهؤلاء الوافدين الذين وضعهم ذوو السلطان في مكانة أعلى من العلماء، بينما سيكون "توحيد الألوهية" هو الأداة التي سيجري تنزيلهم بها إلى مقام ناقصي الإسلام لكي يصبح تنزيلهم في الرتبة الاجتماعية واجباً.
وهكذا فإن التمييز بين ضربي التوحيد قد نشأ عن السعي إلى إنتاج ضربٍ من المفاصلة بين من سيجري اختصاصهم بأنهم أصحاب الإسلام الصحيح وبين من سيجري وصمهم بأن الشرك يخالط إسلامهم لما يصدر عنهم من ممارسات شركية تتبدى في عدم إفرادهم الله وحده بالعبادة.

إن ذلك يعني أن التمييز بين نوعي التوحيد قد نشأ كجزءٍ من استراتيجية للإقصاء والعزل داخل سياق اجتماعي يشتعل فيه الصراع من أجل المكانة، بكل ما يؤشر عليه ذلك من دلالة سياسية لافتة. ولعل ما يؤكد على حضور المكون الاجتماعي/ السياسي في هذا التمييز هو ما جرى فعلاً من استخدام الشيخ محمد بن عبد الوهاب له كسلاحٍ للدمج والتوحيد السياسي للجزيرة العربية في القرن الثامن عشر.

ولعل ذلك ما يؤكده، من جهة أخرى، ما جرى من استخدام المودودي لهذا التمييز ذاته بين ضربي التوحيد في بناء مفهوم "الحاكمية" الذي يستحيل فهمه، على أي نحو، خارج مجال الاجتماع السياسي. والمُلاحظ أن السياسة تدخل كمكوِّن مركزي في بناء كافة المفاهيم التي يشتغل بها المودودي؛ وحتى الأكثر مفارقة وتعالياً كالألوهية مثلاً. فإن "أصل الألوهية وجوهرها هو السلطة... وإن كلاً من الألوهية والسلطة تستلزم الأخرى، وأنه لا فرق بينهما من حيث المعنى والروح، فالذي لا سلطة له لا يمكن أن يكون إلهاً، ولذلك لا معنى لألوهية من لا سلطة له". كما أن "كلمة الدين تُستعمل في كلام العرب بمعنى القهر والسلطة والحكم والأمر، والإكراه على الطاعة...، ووردت في القرآن بمعنى السلطة العليا، ثم الإذعان لتلك السلطة العليا وقبول إطاعتها وعبديتها، والمراد بإخلاص الدين لله ألا يسلم المرء لأحدٍ من دون الله بالحاكمية والحكم والأمر". بل إنه يبلغ إلى حد "إن كلمة الدين لم ترِد- في روايات القرآن عن بني إسرائيل- بمعنى النِحلة أو الديانة، بل أُريدَ بها الدولة ونظام المدنية". وهكذا فإن السياسة تخترق مفهومي الألوهية والدين من خلال اختزالهما- وعلى نحوٍ كامل- في "السلطة" التي هي أيضاً قلب "الحاكمية" ومعناها لأن من لا سلطة له لا يمكن أن يكون في موقع "الحاكمية". وجديرٌ بالاعتبار أنه ليس من معنى لذلك إلا أن "الحاكمية" هي جوهر الألوهية والدين معاً. وبما هي كذلك، فإن إيمان المرء بالألوهية والدين لا يمكن أن يتم إلا بالإيمان بالحاكمية؛ وبما سيترتب على ذلك من أن إنكارها سوف يكون إنكاراً لهما وكفر بهما.

وإذ السلطة/ الحاكمية هي جوهر الألوهية، فإنه كان لابد من تصورها بما يليق بجلال الألوهية وتعاليها المطلق. ومن هنا أن المودودي قد تصورها مطلقة وشاملة لا يفلت شيئاً- أي شيئ على الإطلاق- من الخضوع لها؛ وبكيفية بدا معها وكأنه الانتقال من "شمول الإسلام" عند البنا إلى "شمول السلطة/ الحاكمية" عند المودودي. والحق أن المودودي لم يفعل إلا أن بلغ بالبنا إلى نهاياته التي كان لابد أن يبلغها على أي حال. فإنه إذا كانت فكرة "شمول الإسلام" هي أداة البنا- كما سبق القول- في جعل السياسة ركناً من أركان الإسلام، فإن فكرة "شمول السلطة/ الحاكمية" كانت هي أداة المودودي في إدخال السياسة في تركيب الألوهية نفسها. والجدير بالاعتبار هنا هو ما يبدو من إن النزعة الشمولية Totalitarianism هي المآل الذي ينتهي إليه خطاب تسييس الإسلام عند كلا الرجلين. وإذ تعني الشمولية أن يغيب الذاتي المتعيّن ليحضر الكلياني الصوري فقط، فإن ذلك يعني أنه لا حضور للإسلام- ضمن هذه النزعة الشمولية- إلا بما هو محض إطارٍ كليٍّ مجرد لا مجال فية لأي حياة أو تطور؛ وبما يرتبط بذلك من التنزيل القهري له على الواقع.

وتأكيداً لهذا الشمول، فإن المودودي قد مضى إلى إن "هذه السلطة غير قابلة للتجزئة، فلا يمكن أبداً أن السلطة في أمر الخلق بيدٍ وفي أمر الرزق بيدٍ أخرى...، كما لا يمكن أن يكون الإنشاء في يدٍ والمرض والشفاء في يدٍ أخرى، والموت والحياة بيدٍ ثالثة". وهو يؤسس هذا الشمول على أنه "لو كان الأمر (على غير هذا الشمول) لما أمكن لنظام هذا الكون أن تقوم له قائمة، فمما لابد منه أن تكون السلطات والصلاحيات بيد حاكم واحد يرجع إليه كل ما في السموات والأرض". وهكذا فإن شمول السلطة/ الحاكمية ينبني على أن تجزئتها سيؤدي إلى الإخلال بنظام الكون كله. وإذا كان المودودي قد اتخذ الأمثلة التي يؤكد بها على شمول السلطة من مجال الظواهر الكونية الكبرى (كالخلق والرزق والحياة والموت وغيرها)، فإن ذلك ما لا يمكن للمرء أن يرفض القول بشمول السلطة بخصوصه. لكن المشكلة تأتي من أن المودودي لا يقف بشمول السلطة عند حد هذه الظواهر الكونية، بل يتجاوزها إلى غيرها من ظواهر الاجتماع والسياسة. فإن "مما يقتضيه توحيد السلطة العليا أن يكون جميع ضروب الحكم والأمر راجعة إلى مسيطر قاهر واحد، وألاَّ ينتقل جزء من الحكم إلى غيره، فإنه إذا لم يكن الخلق إلا له، ولم يكن له شريكٌ فيه، وإذا كان هو الذي يرزق الناس، ولم تكن لأحدٍ من دونه يدٌ في الأمر، وإذا كان هو القائم بتدبير نظام الكون وتسيير شؤونه، ولم يكن له في الأمر شريك، فما يتطلبه العقل ألاَّ يكون الحكم والتشريع إلا بيده كذلك، ولا مبرر لأن يكون أحدُ شريكاً له في هذه الناحية أيضاً". وإذن فإنه الانتقال من تدبير "نظام الكون" إلى تدبير "نظام الاجتماع والسياسة"، ومع إسقاط أي تمايزات بين المجالين اللذين لا يمكن التسوية بينهما أبداً. وهنا فإنه إذا كان كبار فقهاء السياسة، من أهل السنّة كأبي بكر الطرطوشي وغيره، قد انتقلوا من تدبير الكون إلى تدبير الاجتماع، فإنما ليضعوا للحاكم سلطة في مجال الاجتماع تماثل السلطة التي لله في المجال الكوني. فإنه "وكما لا يستقيم سلطانان في بلدٍ واحد لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى، كالبلد الواحد في يد سلطان الأرض". ولكن تمثيل سلطة الحاكم في مجال الاجتماع بسلطة الله في المجال الكوني، لا يلغي تمايز الواحدة منهما عن الأخرى؛ وبمعنى أن أحداً من فقهاء السياسة الكلاسيكيين لم يقل بوحدة السلطة في مجالي الكون والاجتماع معاً، بل ظلوا يمايزون بينهما، وإن قاسوا إحداهما على الأخرى. ولعل المودودي هو أول من انتقل من القول بالتماثل بين السلطة في مجال الاجتماع والسياسة وبين السلطة في مجال الطبيعة والكون إلى توحيد السلطة في المجالين معاً. وإذا كان الطرطوشي قد احتفظ- في ظل ما أقامه من التماثل- بالفارق بين (الله) صاحب السلطة في الكون والطبيعة وبين (سلطان الأرض) صاحب السلطة في الاجتماع والسياسة، فإن منطق توحيد السلطة الذي تبناه المودودي سوف يلغي أي فارق بين صاحب السلطة في المجالين (الكوني والاجتماعي/ السياسي). وهنا يكمن المأزق الذي سيجعل المودودي يرتفع بغير الإلهي (وهو سلطان الأرض) إلى مقام الإلهي؛ وعلى النحو الذي يدخل به- وللغرابة- إلى دائرة الممارسات الشركية التي بلور خطابه كله من أجل دحضها وإدانتها. وينشأ ذلك عن استحالة

أن يكون أحداً من غير بني البشر هو صاحب السلطة في مجال الاجتماع والسياسة؛ وبما يترتب على ذلك من القول بأن جعل الله هو صاحب السلطة في هذا المجال ليس إلا نوعاً من السعي إلى إضفاء قداسة الإلهي وتعاليه على صاحب السلطة من بني البشر. وإذ لا معنى لذلك إلا الشرك، فإن ذلك يكشف عن انتقام الدين من كل من يقومون بتسييسه؛ حيث يُلقي بهم خارج حدوده.
وعلى أي حال، فإن ما يتبناه المودودي من توحيد السلطة إنما يقوم على تسويته- التي لا تستقيم أبداً- بين مجال الكونيات ومجال السياسات. فإن ممارسة السلطة في كل واحدٍ من المجالين لا تتحقق على نفس الشاكلة أبداً. فإنه إذا الله يمارس سلطته في مجال الكون والطبيعة من خلال القوانين والسنن الكونية، فإن هذه القوانين والسنن هي ذات وجودٍ أنطولوجي موضوعي؛ وعلى النحو الذي تكون فيها مستقلةً على نحوٍ كامل عن الوعي وكل عمليات الفهم. وبعبارة أخرى، فإن ما تتميز به من الوجود الأنطولوجي الموضوعي يجعلها تشتغل دوماً، وعلى نفس النحو، سواء كانت موضوعاً لفهم البشر أو لم تكن. وإذا كان المودودي يتصور أن الله يمارس سلطته في مجال الاجتماع والسياسة من خلال القوانين التي أنزلها في كتب الوحي، فإنه يلزم التأكيد على أن هذه القوانين لا تتميز بنفس الوجود الموضوعي الأنطولوجي الذي تتميز به القوانين الكونية والطبيعية، لأنها تتبدَّل بحسب أوضاع المُخَاطَبين بالوحي. ولهذا فإن القوانين الموحاة في الكتب المقدسة لا توجد أبداً في استقلال عن الوعي، بل تتأثر بعمليات الفهم البشري لها؛ والتي هي عمليات متحولة بطبيعتها. ومن هنا أن قوانين الاجتماع والسياسة- حتى التي نطق بها الوحي- تظل قابلة للتبدُّل والتغيير عكس القوانين الكونية التي لا تقبل التغيير والتبدُّل أبداً. وإذا كان وقوع قوانين الاجتماع والسياسة في قبضة عمليات الفهم المفتوحة أبداً هو الأصل في قبولها للتغيير والتبدُّل الذي يستمر أبداً، فإن ذلك يؤول إلى استحالة الإمساك بها في حضورها الإلهي السابق على دخول الفهم الإنساني في تركيبها. ومن حسن الحظ أن ذلك ما يمكن الانتهاء إليه من ملاحظة للمودودي نفسه قطع فيها بأن "النبي قد أوضح للناس أن الله سبحانه وتعالى لا يؤتي قانونه للناس مباشرة، وإنما يؤتيه لهم بواسطة أنبيائه ورسله". وبالطبع فإن وساطة النبي لا تقف فقط عند مجرد التبليغ والنقل، بل تتجاوز إلى البيان والتفسير والشرح والتطبيق؛ وهي جميعاً نوافذ يتسرب من خلالها الشرط الإنساني (التاريخي والمعرفي) إلى بناء هذه القوانين. وغنيٌّ عن البيان أن دخول الفهم البشري في تركيب هذه القوانين إنما يؤول إلى أن سلطة الحكم بها- في مجال الاجتماع والسياسة- لابد أن تكون إنسانية في جوهرها. وإذ هو الدخول اللازم- والحال كذلك- للشرط الإنساني في تركيب السلطة في مجال الاجتماع والسياسة، فإنه ليس من معنى للقول بإلهيتها إلا محض السعي إلى إسباغ قداسة الإلهي على ما لا يمكن إلا أن يكون إنسانياً بطبيعته. ويبقى بالطبع أن كل تعالي بالسلطة إلى مقام الإلهي إنما يقصد إلى تحصينها ضد الرقابة والمحاسبة.
وإذا كانت مساواة المودودي الفاسدة بين السلطة في مجال الكون وبين

السلطة في مجال الاجتماع تنتهي إلى التعالي بالحاكم في مجال الاجتماع والسياسة (والذي يلزم أن يكون بشرياً) إلى مقام الإلهي، فإنه ينتهي، من جهة أخرى، إلى التنزُّل بالمحكومين إلى مقام الجمادات أو الأحياء غير العاقلة. فإن اعتبار القوانين الفاعلة في مجال الكون مساوية للقوانين الفاعلة في مجال الاجتماع والسياسة يؤدي إلى تنزيل الكائنات المحكومة بقوانين الاجتماع والسياسة (وهم من البشر) إلى نفس رتبة الجمادات والأحياء غير العاقلة التي تحكمها القوانين الطبيعية والكونية. وهكذا يتبدى، على أجلى ما يكون، الدور الوظيفي التي تلعبه فكرة الحاكمية في المجال السياسي. والغريب حقاً هو ما يبدو من إن المودودي كان في كل ذلك يستأنف تقاليد أسلافه الكبار من الأشاعرة في إقامة بناء عالم الاجتماع والسياسة على نفس الأساس الذي يقوم عليه عالم الكون والطبيعة؛ وبما رتبوه على ذلك من التعالي بالحاكم (عبر ما أقاموه من المماثلة بين الله والسلطان) من جهة في مقابل تنزيل المحكومين والتدنّي بهم (عبر تمثيلهم بالجمادات والحيوانات) من جهة أخرى.

وإذا كان المودودي هو الذي أشاع مفهوم "الحاكمية"، واستخدمه صراحة في الحقل السياسي الإسلامي المعاصر، فإنه يبقى أنه لم يفعل إلا أن وصل بالمقدمات الأولى الراقدة في نصوص الأشاعرة والحنابلة إلى نهاياتها القصوى. وإذ راح المفهوم يرتحل، في اللاحق، إلى العالم العربي مع الموجة الثانية من موجات ارتحال الإسلام السياسي من شبه القارة الهندية إلى العالم العربي، فإنه يمكن للمودودي أن يحتج بأنه لم يفعل في الحقيقة إلا أن ردَّ إلى العرب بضاعتهم بعد أن تخمَّرت في البيئة الهندية في أواسط القرن العشرين. فقد كان المسلمون الهنود يعملون آنذاك من أجل الانفصال عن المحيط الهندوسي الهائل، والاستقلال بدينهم في دولة يحكمها الإسلام بعد أن تعلموا من الأفغاني أنه لا سبيل إلى إقامة "دين" الإسلام إلا عبر إقامة "حكم" الإسلام. وهكذا فإن المفهوم قد تبلور في إطار هوياتي يسوده السعي إلى الخروج من هوية إلى أخرى. وإذ كانت الهوية التي ينسلخ المسلمون الهنود منها هي ذات طابع قومي، فإنه لم يكن أمام الهوية البديلة إلا أن تكون ذات طابعٍ ديني محض. ويعني ذلك أن مفهوم الحاكمية قد تبلور في إطار تحول الدين إلى هوية؛ وهي تجربة فريدة عاشها المسلمون الهنود ولم يكن لها ما يماثلها في العالم العربي الذي ارتحل إليه المفهوم. وبالطبع فإنه حين تقرر جماعة ما أن يكون الدين هو بمثابة الهوية التي تميز بها نفسها، فإن انشغال هذه الجماعة سوف ينصرف إلى استبعاد كل ما يهدد النقاء الخالص لهذه الهوية؛ وبما يفسر أن "الإقصائية" سوف تكون هي محور تفكيرها كله.

وإذا كان مفهوم الحاكمية قد تبلور- والحال كذلك- ضمن سياق هوياتي إقصائي ومنغلق كما تبين عنه تجربة المودودي، فإن ذلك هو ما يؤسس لخطورته الهائلة التي تتبدى في حقيقة أنه لا يقدر أن يشتغل إلا على نحوٍ دمويٍ وقتالي. ويرتبط ذلك بأن المسكونين بهاجس الهوية النقية لا يتوقفون عن رؤية الآخر- الذي هو كل من لا يشاركهم هويتهم- كتهديدٍ لابد من القضاء عليه والتخلص منه. ومن هنا ما سيتبناه كل أصحاب هذا

الهاجس الهوياتي المغلق من منطق المفاصلة والاستعلاء الذي سيتطور عند سيد قطب بالذات؛ وإلى الحد الذي سيكون معه العالم بأسره هو عدو لابد من إخضاعه ومحاربته من أجل أن ترتقي جماعته المسلمة إلى حيث ينعقد لها لواء الأستاذية عليه. وغنيٌّ عن البيان أن هذه هي الايديولوجيا التي تصطف فيالق الجهاديين تحت بيارقها، وهم ينشرون الخراب والفوضى في سائر البقاع.

وفي إطار الاستعلاء والمفاصلة، فإنه إذا كانت هذه الفيالق الجهادية تؤجج حروبها تحت راية "الحاكمية"، فإنها قد راحت تنحطُّ بخصومها إلى درك "الجاهلية"؛ وعلى النحو الذي كان لابد معه أن يتم تجسيد مفهومي "الحاكمية والجاهلية" في كيانات اجتماعية وسياسية. ومن هنا ما سيذهب إليه "سيد قطب"- الذي كان هو من تلقَّف الموجة الثانية لتسييس الإسلام القادمة أيضاً من الهند- من إن "الإسلام لا يعرف إلا نوعين من المجتمعات؛ مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي". وهكذا فإن الانقسام القديم بين "دار الإسلام" و"دار الكفر" قد عاد مرة أخرى من خلال مفهومي الحاكمية والجاهلية؛ فأصبح هناك ما يمكن القول إنه "مجتمع الحاكمية" في مقابل نقيضه السادر في الجاهلية. لكنه بدا أن تغييراً قد طرأ واتسع بمقتضاه مجتمع الجاهلية حتى شمل "العالم (الذي) يعيش اليوم كله في جاهلية"، وأصبح يدخل فيه حتى المجتمع الذي "لا ينكر وجود الله تعالى، ولكن يجعل له ملكوت السماوات، ويعزله عن ملكوت الأرض، فلا يطبق شريعته في نظام الحياة، ولا يحكِّم قيمه التي جعلها هو قيماً ثابتة في حياة البشر، ويبيح للناس أن يعبدوا الله في البِيَع والكنائس والمساجد، ولكنه يحرِّم عليهم أن يطالبوا بتحكيم شريعة الله في حياتهم، وهو بذلك ينكر أو يعطل ألوهية الله في الأرض". وهكذا فإن مجتمع الجاهلية لم يعد ذلك المجتمع الذي لا يدين أهله بدين الإسلام، بل الذي لا تقوم فيه حكومة الإسلام ودولته. فقد يدين كل أعضاء المجتمع بالإسلام، ومع ذلك فإنه يظل مجتمعاً جاهلياً لأن أهله لا يرون في الحكومة ركناً من أركان الإسلام التي لا يكتمل دينهم إلا بإقامتها بحسب دعاة الحاكمية. وفي المقابل، فإن "المجتمع الإسلامي" قد تضاءل إلى حد أنه لم يعد يتسع إلا لدُعاة الحاكمية والعاملين على إخضاع الناس لسلطانها؛ وهم "عصابة من أمة المصطفى صلى الله عليه وسلم تسعى من منطلق واجبها الشرعي لإعادة الخلافة الإسلامية حامية هذا الدين، باذلة في ذلك ذلك أرواحها. فقامت جماعة حسن البنا في مصر والدكتور مصطفى السباعي في سوريا والمودودي في باكستان، وفي إيران كان نواب صفوي، وغيرها من الحركات الإسلامية التي كلما بدأت تعمل أجهضتها القوى الكافرة لتقوم غيرها لتكمل المسيرة غير عابئة بما لحق بسابقتها. وهكذا صراعٌ دائم من أجل إعادة الخلافة الإسلامية". وإذن فإنه التقابل بين "أهل الحاكمية" الذين يجمعهم السعي- من الإسلاميين الحركيين- إلى إقامة حكومة الإسلام، وبين "أهل الجاهلية" الذين لا ينحصرون في غير المسلمين فقط، بل يدخل فيهم الغالبية العظمى من المسلمين الذين لا يعملون (حكّاماً ومحكومين) من أجل إقامة حكم الإسلام.

وهنا يلزم التنويه بأن مفهوم "الجاهلية" يندرج مع مفهوم "الحاكمية" في

إطار ذات النظرية التي تميز في التوحيد بين "توحيد الربوبية" و"توحيد الإلوهية"؛ وبمعنى أنه إذا كانت "الحاكمية" هي بمثابة النتيجة القصوى التي ينتهي إليها "توحيد الألوهية"، فإن "الجاهلية" تنشأ عن وقوف المرء عند الإقرار بتوحيد الربوبية وحده. فإن ثمة الإلحاح عند كل أصحاب هذه النظرية في التوحيد على أن الكفار من أهل الجاهلية لم يكونوا، على زمن النبي، منكرين للتوحيد بالكلية، بل إنهم كانوا يقرون بنوعٍ واحدٍ منه فقط هو "توحيد الربوبية". ولكن هذا الإقرار لم يكن كافياً وحده لإدخالهم في الإسلام، ولهذا فإن النبي قد قاتلهم واستحل دماءهم وأموالهم. ويعني ذلك بالطبع أنهم لا يعتبرون "توحيد الربوبية" كافياً لإخراج القائل به من درك "الجاهلية"، وقطعوا بأن "توحيد الألوهية"، وبكل ما يترتب عليه من النتائج والمآلات، هو المُحدد الأوحد للدخول في الإسلام.

ولقد كان ذلك هو الأساس الذي بنى عليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب بالذات اعتبار عامة المسلمين في عصره كفاراً ومشركين مرتدين كأهل الجاهلية الأولى. ومن المعلوم أنه قد رتب على ذلك جملة أحكام تتعلق بوجوب قتالهم واستحلال دمائهم وأموالهم؛ حيث إن الله قد شرع الجهاد من أجل هذه المسألة بالذات (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله). فإذ هي الجاهلية والكفر، فإنه لا شيئ يقوم في مواجهتها إلا القتال والحرب، ولا سبيل أبداً إلى الحوار والتعايش المشترك مع المختلف حيث لا يحضر الفرد في هذه السردية إلا بهويته الدينية وحدها. فإما أن يكون المرء مسلماً فيكون دمه حرام، أو يكون كافراً من أهل الجاهلية ولابد من دحره والقضاء عليه. وهنا يلزم التنويه بأن وصف المسلم لا ينطبق- عند هؤلاء- إلا على أولئك الذين يدخلون في دائرة من سيجري الاصطلاح على أنها "الجماعة المسلمة" التي يقر أفرادها بتوحيد الألوهية بكل ما يترتب عليه من مفاهيم الحاكمية والعبودية والجاهلية وغيرها من المفاهيم ذات الطبيعة التأسيسية في خطاب الجماعات الجهادية. وإذ يحيل اختصاص أفراد "الجماعة المسلمة" وحدها بالإسلام إلى إخراج "المسلمين" من غير أعضاء هذه الجماعة من الملة، فإن ذلك هو ما سيؤسس لما درجت عليه هذه الجماعات من اعتبار المجتمع "جاهلياً" يجب- على قول قطب- أن "نستعلي عليه... فليست مهمتنا أن نصطلح مع هذا المجتمع الجاهلي، ولا أن ندين بالولاء له، فهو بهذه الصفة، صفة الجاهلية، غير قابلٍ لأن نصطلح معه"، بل أن نحاربه.
وسوف يواصل ورثة "قطب" هذا المسار القتالي من بعده؛ "فجماعة الجهاد الإسلامي التي رأت في واقع اليوم صورة مكرورة صارخة للجاهلية الأولى، لم ترَ سوى (المفاصلة) و(الصدام) سبيلاً للخلاص من هذا الواقع، وطريقاً إلى عودة حكم الإسلام من جديد. وبهذا، فنحن نستبعد نهج ما يسمونه الإصلاح من خلال المؤسسات الطاغوتية، لأننا نرى أن هدم هذه المؤسسات هو الطريق للخلاص وهو طريق القربى إلى الله". وترتيباً على ذلك فإنه لا شيئ إلا المواجهة بين أهل الحاكمية وأهل الجاهلية؛ وهي مواجهة لا يمكن الاكتفاء فيها بالحجة واللسان، بل لابد فيها من السيف والسنان. وهكذا فإنه إذا كان "بعض المتحدثين باسم الإسلام يقصرون المواجهة (مع الجاهليةِ) على المواجهة الفكرية دون التطرق إلى المواجهة

المادية، فإن هذا قصرٌ لم نجد مبرراً ومسوغاً إلا أن القائلين به لم يقرأوا سيرة نبيهم، وإنهم أقل من أن يلتزموا سنة نبيهم". وفي مواجهة هؤلاء، فإنه يحتج من ابن تيمية بأنه "إذا كان بعض الدين لله، وبعضه لغير الله، وجب القتال حتى يكون الدين كله لله...، (كما يورد عنه قوله) فمن عدل عن الكتاب قوِّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف". وإذن فإنها المواجهة الشاملة "على المستوى الفكري حتى نقوض هذه الأبنية التي تأسست في مجتمعنا حتى أصبح الإسلام غريباً فيه، وعلى المستوى القتالي لإيقاف الزحف العلماني الغربي وردع كل من تسول له نفسه لإعمال مخططات التخريب في مجتمعاتنا، وللإحاطة بالأنظمة العلمانية التي تمثل أحدث صورة من صور الشيطان في الأرض، وأخر زيٍّ تزيّت به الجاهلية في مجتمعنا، وعلى المستوى الاجتماعي حتى نهدم المؤسسات الاجتماعية القائمة على حرب الإسلام، وقامت لتأسيس المجتمع على غير الإسلام". وفي كل الأحوال، فإنه يلزم التأكيد على أن القصد من وراء هذه المواجهة الشاملة ليس شيئاً إلا إقامة "الدولة" بما هي عمود الدين وأساسه.

ورغم أن هذه المواجهة شاملة الأبعاد قد ظلت محتدمة على مدى العقود الأخيرة، بين الدولة الموسومة بالجاهلية والمروق من جهة، وبين فيالق الإسلاميين الحركيين المقاتلين من أجل الحاكمية من جهة أخرى، فإن وضع الدولة العربية قد ظل ثابتاً حتى انفتح الباب أمام ثورات الربيع العربي التي أحضرت هؤلاء الإسلاميين الحركيين إلى صدارة المشهد بعد أن تعرضت الدولة لهزة عنيفة خلخلت ثباتها. وضمن سياق احتلال الإسلاميين لصدارة المشهد، فإن الأمر قد تجاوز صعود البعض منهم- في عملية سياسية- إلى سُدة الحكم في بعض البلدان كمصر وتونس، إلى انخراط البعض الأخر منهم- وهم الأكثر عنفاً ودموية- في بناء دولة الإسلام في الشام والعراق (داعش). لقد بدا إذن أن ثورات العرب هي- وللغرابة- التي بلغت بخطاب تسييس الإسلام إلى ذروة نشاطه وفاعليته. وإذا كانت الشريعة قد احتلت مكانة مركزية في نقاشات الإسلاميين وحواراتهم، فإن ما تجدر ملاحظته هو الإلحاح- من جانب دُعاة الخطاب وفاعليه السياسيين- على اختزال الشريعة في جانبها الإجرائي البراني؛ أي بما هي محض أحكام وحدود. ولعله يمكن الوقوف على هذا الإلحاح من خلال متابعة ما جرى في مصر بعد صعود الإسلاميين إلى السلطة فيها. ولسوف تتحقق هذه المتابعة من خلال تحليل المفهوم الذي أقامت عليه جماعة الإخوان المسلمين ايديولوجيتها السياسية؛ وهو "الدولة المدنية ذات المرجعية الدينية"، ومن جهة، ومن خلال النقاشات التي أدارها السلفيون حول المادة الخاصة بالشريعة في الدستور من جهة أخرى.

من الحاكمية إلى المرجعية الدينية للدولة المدنية:

لقد تمثل أهم ما طرحته جماعة الإخوان في السياق الذي رافق صعودها إلى سُدة الحكم في مصر بعد سقوط مبارك، فيما راحت تروِّج له من السعي إلى بناء "دولة مدنية ذات مرجعية دينية"؛ وعلى النحو الذى يمكن معه التأكيد على أن مفهوم "المرجعية الدينية" للدولة قد تميَّز بحضور بالغ المركزية فى مقاربة الجماعة لمستقبل الدولة المصرية.

وضمن هذا الحضور المركزي الذى تقدم فيه الجماعة ترتيباً للعلاقة بين الديني والمدني على نحو يكون فيه الديني هو المرجع المحدد للمدني، فإنه يلزم التنويه بأن هذا الترتيب للعلاقة يقوم على نوعٍ من الإفتراض المضمر بأن الديني هو الإلهي الثابت، فى مقابل المدني الذى هو الإنساني المتغير؛ وعلى النحو الذى لابد معه أن يدور المدني المتغير حول الديني الثابت، أو حتى وراءه. فإذ "المرجع" هو ما يتم الرجوع إليه التماساً لمخرج من خلاف، فإنه كان لابد من تصوره على نحو من الثبات الذى يسهل افتراضه فى الديني/الإلهي، بأكثر من المدني/الإنساني.
وإذا كان أحداً لا يجادل فى إفتراض أن "المدنى" هو الإنسانى المتغير، فإن الإفتراض القائل بأن "الديني" هو الثابت على النحو الذى يجعل منه مرجعاً، إنما يحتاج إلى نوع من التحديد والضبط. إذ الحق أن تأملاً- ولو أولياً- فى الدين- أى دين- يكشف عن إمكان التمييز فيه بين جانب عقيدي/ تعبدي ينتظم علاقة الإنسان بربه (وهو ما يُقال أنه يختص بالشأن أو المجال الخاص)، وآخر تشريعي/ تعاملي ينتظم علاقة الإنسان (فرداً وجماعةً) بغيره (وهو ما يُقال أنه- على عكس سابقه- يخص الشأن أو المجال العام). وضمن سياق هذا التمييز، فإن الدين يقبل – وذلك بحسب الإسلام نفسه- أن يكون، فى جانبه العقيدي/ التعبدي، موضوعاً للإتفاق بين أهل الأديان جميعا؛ "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا إشهدوا بأنا مسلمون"، ولكنه- وبحسب الإسلام أيضاً- يقبل أن يكون, فى جانبه التشريعي/ التعاملي موضوعاً للإختلاف والتباين؛ حيث قال تعالى: "لكلٍ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً".
وإذن فإنه لا يمكن افتراض الدين موضوعاً للثبات إلا فى أحد جانبيه (وأعني جانب العقيدة وليس الشريعة)، وليس أبداً على نحو مطلق؛ وهو ما يكاد أن يكون موضوعاً لإتفاق الكافة تقريباً، وعلى النحو الذى لا يختلف فيه القرطبي مع محمد عبده أو الشيخ شلتوت. إذ الحق أن الجانب التشريعي للدين لا يختلف فقط من دين إلى آخر، بل ويختلف ضمن نفس الدين من لحظة إلى أخرى، ومن بيئة إلى أخرى. والحق، أيضاً، أن حضور الإختلاف ضمن هذا الجانب من الدين, وضمن الوضع الإنساني على العموم يبلغ حداً من المركزية، يؤكده- من جهة- الإقرار الإلهي بهما، وعلى النحو الذى يستحيل معه إهمالهما أو رفعهما؛ وإلا فإن البناء المستقر للدين سوف ينهار تماماً، كما يؤكده- من جهة أخرى- ما تواضع عليه أهل الإختصاص من أن الإختلاف رحمة فى هذا المجال.
وإذ يستحيل رد هذا الإختلاف، فى الجانب التشريعى من الدين، إلا إلى إختلاف الوضع الإنساني؛ حيث "لا خلاف- حسب القرطبي- بين العقلاء على أن شرائع الأنبياء قُصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية،..... وأن العالِم بذلك (القصد) فإنما تتبدَّل خطاباته بحسب تبدُّل المصالح؛ كالطبيب المراعي أحوال العليل، فراعى (الله) ذلك فى خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو فخطابه يتبدَّل". وهكذا يعلق القرطبي تبدُّل الخطاب (الإلهي) على تبدُّل مصالح البشر الدينية والدنيوية (أو المدنية)؛ وعلى النحو الذى يكون معه "المدني" المتغير أو المتبدِّل هو "المرجع" المحدد لما يراه حاصلاً من التبدُّل فى الخطاب الإلهي إلى البشر. وبالطبع فإن

ذلك يعني أن تحولات "الديني" الذى تريد منه جماعة الإخوان المسلمين أن يكون مرجعاً للدولة المدنية، تكاد- هي نفسها- أن تجد مرجعيتها في التحولات الحاصلة في المجال الإنساني/ المدني. وإذا كان القرطبي يجعل التبدُّل يطال الخطاب الإلهي إلى البشر على العموم، فإن حضور التبدُّل ضمن الجانب التشريعي من هذا الخطاب يكون أولى لا محالة؛ وأعنى من حيث يتعلق هذا الجانب بواقع البشر الذى يتغير ويتبدَّل، وليس بعقائدهم التى يلزم تصور أنها الأكثر ثباتاً ودواماً. ولعله يلزم التنويه، هنا، بما صار إليه القرطبي من أن عدم ربط التبدُّل الحاصل في الخطاب الإلهي، بالتبدُّل الجاري في مصالح البشر وواقعهم سوف يؤدي، لا محالة، إلى وصم الله "بالبداء"- الذي يعني الجهل-؛ وهو ما لا يمكن قبوله فى حق الله أبداً.

ولعل ما يعنيه منظرو الإخوان المسلمين بالدين كمرجع للدولة إنما ينصرف إلى هذا الجانب التشريعي من الدين الذى يتعلق بعلاقة الإنسان بغيره؛ وذلك بما هو الجانب الأكثر اتصالاً بجوهر الدولة التى هى- وبحسب النشأة- محض إطار لتنظيم العلاقة نفسها للإنسان (فرداً وجماعة) بغيره. وينبني ذلك على أنه لا يمكن تصوّر أن تتخذ الدولة مرجعيتها من الجانب الإعتقادي/ التعبدي الذي يخص علاقة الإنسان بربه؛ وذلك ابتدأءً من خصوصية وفرادة تلك العلاقة على نحو لا يمكن معه أن تكون مرجعاً لما تنتظم به علاقات المجموع. وإذ لا يبقى- والحال كذلك- إلا أن الجانب التشريعي/ العملي من الدين الذي ينتظم علاقة الإنسان بغيره هو المقصود عند الحديث عن مرجعية دينية للدولة المدنية، وهو الجانب من الدين الذى يجد ما يؤسس لما فيه من الإختلاف والمغايرة- غير القابلين للإنكار أو الدحض- فى الوضع الإنسانى المدني، فإن ذلك يعنى- وللمفارقة- أن المدنى هو المرجع للديني, وليس العكس. ومن حسن الحظ، أن دوران "الديني" حول "المدني" لم يغب عن ساحة التفكير الإسلامي؛ سواء في القديم أو الحديث. ولا يقف الأمر عند مجرد الاحتجاج بأنه يستحيل تفسير ضروب الاختلاف بين المدارس الفقهية، إلا من خلال تعليقه على الاختلافات الحاصلة بين أشكال الاجتماع الإنساني المدني؛ بل يتجاوزه إلى ما يقرره بعض الفقهاء صراحة من أن قواعد الاجتماع الإنساني هو أهم محددات الأحكام التي تختص بالعلاقات بين المكلفين. ومن هنا ما صار إليه الفقيه الحنبلي المعروف "نجم الدين الطوفي" من التمييز بين "العبادات" التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من النصوص والإجماع، وبين "المعاملات" التي لا سبيل إلى ضبطها إلا باعتبار المصالح؛ التي يصل الأمر بالرجل إلى حد القول بأن العقل يكون هو الأعلم من الشرع بها. وبالطبع فإن ذلك يعني أن الرجل يجعل كل ما يخص المعاملات وحقوق المكلفين السياسية والشرعية (أو القانونية)، هو من قبيل "المدني" الذي لا مدخل للديني أو للشرع فيه.

ولعل ذلك ما سيظهر، على نحو جليّ، عند رجل الإصلاح، وداعيته الكبير، الأستاذ الإمام محمد عبده؛ الذي يقرر بصراحة أن حال الاجتماع المدني الذي يكون عليه الناس أو الأمة هو- وليس الدين- المرجع للقوانين وأنظمة العقاب والجزاء. فإذ ينطلق الرجل من تصور أن "قوانين كل أمة

تكون على نسبة درجتها في العرفان، وأنها تختلف باختلاف الأمم في الجهالة والعلم، وبحيث لا يجوز وضع قانون طائفة من الناس لطائفة أخرى، تباينها في درجة العرفان أو تزيد عليها فيه، لأنه لا يلائم حالة أفكارها، ولا ينطبق على عوائدها وأخلاقها، وإلا لاختل نظامها"، فإنه يؤكد بذلك على صدور القانون- من دون أن يؤثر مصدره في ذلك- عن الحال التي تكون عليها الأمة، ودرجة ارتقائها في العلم والعرفان. ولعل ما يؤكد على وعي الإمام بأن حقيقة دوران القانون حول حال الأمة ورقيها في المدنية، لا تتأثر حتى في حال القول بأن مصدره السماء، يتبدى في تأكيده على أن أنظمة الزجر والعقاب تدور، بدورها، مع رقي الأمة في المدنية؛ وبمعنى أنه إذا كانت العقوبة البدنية تناسب حالة انحطاط المدنية، فإن الترقي في المدنية سوف يفرض نوعاً مختلفاً من العقوبة. فإن هناك "أمة فطرت أفرادها على الغلظة ومجافاة الرقة، وكانت بواطنهم منطوية على الخسة والسفالة، فهؤلاء لا يردعهم عن غيهم، ولا يصدهم عن موارد بهتانهم، إلا القوانين الصارمة المؤسسة على الجزاءات الشديدة، فمن الخطأ البيّن أن يُعامل مذنبهم بالسجن إذا كانت نفسه تستخف ما هو أشد منه عقاباً". وهكذا تتناسب صرامة العقوبة وغلظتها مع حال الانحطاط في المدنية. حين يدرك المرء أن هذه الحال من الغلظة والانحطاط في المدنية كانت- حسب ابن خلدون- هي حال العرب قبل الإسلام، فإنه يستطيع أن يقدِّر أن هذه الحال هي التي تقف وراء نظام العقوبة الصارم الذي وضعه الإسلام؛ ومع ملاحظة أن الرقي في المدنية لابد أن يدفع باتجاه نظامٍ أقل صرامة في العقاب. فإن هناك "من الناس من ينفع فيهم الزجر الخفيف، ويردعهم الوعيد بالجزاء الهيّن، إذا كانت طباعهم سهِلة الانقياد، ونفوسهم شريفة، وحواسهم سريعة التأثر، فهؤلاء لا يُسَن لهم من القوانين إلا ما كان منطبقاً على أحوالهم، فلا يُكلفون بالقوانين الصارمة لأنها تضر بهم، شأن من يتجاوز في استعمال الدواء الحد المخصوص"

وهكذا فإن الأصل القرآني للحدود أو نظام العقوبة، لم يمنع الأستاذ الإمام من ربطها بحالٍ معين في الاجتماع المدني؛ وإلى حد ما يمكن قوله من أنها تجد مرجعيتها ونظام معقوليتها في أحوال الاجتماع. وإذن فإنه لم يتعامل معها بما هي نظامٌ ثابت ومطلق يقوم فوق أحوال الاجتماع الإنساني، ولا ترتبط صلاحيته بزمانٍ بعينه. وبذلك يكون الأستاذ الأمام قد حسم- قبل ما يزيد على القرن- معضلة العلاقة بين الديني والمدني؛ على النحو الذي بدا معه أن النظام القانوني الجزائي إنما يجدان- ولو كانا حتى من أصلٍ ديني- مرجعيتهما التفسيرية في "المدني" وليس العكس؛ وبما يكشف عن أطروحة أكثر رقياً من تلك التي يطرحها دعاة الإسلام السياسي الآن. فأولئك الأخيرين لا يعرفون إلا منظومة (قانونية وجزائية) ترتبط- على قول الإمام- بحالٍ بعينه في الاجتماع، ويريدون فرضها على حالٍ مغاير للحال الذي نشأت فيه؛ متجاهلين ما قاله الأستاذ الإمام من أن وضع قانون طائفة بعينها لطائفة أخرى مباينة لها سوف "يقلب ما يكون دواءً للأولى إلى داءٍ للأخرى"، ويعني من حيث سيؤدي ذلك إلى اختلال نظام الاجتماع. وهكذا فإن العبرة، عند الأستاذ الإمام، هي بما يؤدي إلى صلاح الاجتماع البشري؛ وبما يعنيه ذلك من نزع

الإطلاق والقداسة عن قواعد الضبط السياسي والاجتماعي.
وبالطبع فإنه حين يظل أحداً يتحدث، بعد ذلك، عن "الديني" كمرجع "للمدني"، فإنه لا يفعل إلا أن يفرض هالات الإطلاق والقداسة على ما يريد تشغيله من قواعد الضبط السياسي والاجتماعي التي يسعى إلى امتلاك المجال العام، والسيطرة عليه، من خلالها. أو أنه يقوم بإخفاء رؤيته؛ التي هي "مدنية" بطبيعتها وراء ما يقول إنها مرجعية "الديني" ليضفي عليها حصانة تسمو بها فوق منطق الفهم والمساءلة؛ وهو المنطق الذي اشتغل به- وعلى مدى عقود- النظام الذي تسعى مصر إلى تجاوزه والإنفلات من أحابيله. ولعل ذلك يعني- وبلا أي مواربة- أن مفهوم "المرجعية" لا يشير- في هذا السياق- إلى معنى "الإطار التفسيري"، بقدر ما يقترب من دلالة مفهوم "الحاكمية"- الذي صكه "سيد قطب" كأحد الآباء المؤسسين لجماعة الإخوان المسلمين- بكل ما ينطوي عليه هذا المفهوم من دلالات سلطوية قمعية. ويرتبط ذلك بأن ما يُقال إنها "المرجعية" هي أدنى ما تكون إلى المنظومة الجاهزة المغلقة؛ التي تشتمل على جملة قواعد للضبط السياسي والاجتماعي، التي يُراد فرضها على الواقع الراهن لقدرتها على تيسير الهيمنة عليه بسبب ما جرى من استقرار النظر إليها على أنها من الدين. وإذن فإن المرجعية ليست إطاراً مفتوحاً يتحرك مع جوهر التحولات الحاصلة في الواقع؛ وعلى النحو الذي يجعلها قادرة على استيعاب تعقيداته. ومن هنا ما لابد من التأكيد عليه من أن مفهوم "المرجعية"، يمثل تواصلاً مع مفهوم "الحاكمية" القطبي؛ بكل ما ينطوي عليه من تكريس منهج الإذعان والتلقي ذي الطبيعة السلطوية الصارمة.
وإذا كانت جماعة الإخوان لم تسهب في تفصيل الكيفية التي تتحقق بها "المرجعية الدينية للدولة المدنية"، فإنه يمكن تصورها من إسهامات السابقين ممن شاركوا في تزويد الجماعة بالعديد من العناصر التي دخلت في بناء الفكرة الإخوانية. وبالتحديد، فإنه يمكن الإشارة إلى ما قدمه أبو الأعلى المودودي الذي هو المصدر المباشر لأفكار المؤسس الثاني لجماعة الإخوان سيد قطب. فقد بدا أن فكرة المودودي عن "الحاكمية" قد راحت تشتغل في باكستان الإسلامية من خلال ما قيل إنه "مجلس العقيدة الإسلامية" الذي كان "الغرض من إنشائه أن القوانين الإسلامية التي تريد الحكومة تطبيقها يتولى المجلس أولاً تدوينها والمصادقة عليها، ثم تحويلها إلى الحكومة لأجل صوغها في القوالب القانونية ومن ثم تطبيقها في البلد. والمجلس يضم العلماء من جميع المذاهب الفقهية". وإذ يبدو- والحال كذلك- أن تشغيل فكرة الحاكمية قد تمَّ في السياق الباكستاني من خلال "مجلس العقيدة الإسلامية" الذي يتمثل دوره في تحويل الشريعة إلى قوانين يجري تطبيقها، فإنه يمكن تصور أنه لن يكون من سبيل إلى تشغيل الفكرة الإخوانية عن "المرجعية الدينية للدولة المدنية" إلا من خلال "هيئة" تقوم بنفس العمل تقريباً. وإذ يتماثل ذلك مع دور "مجلس خبراء الدستور" في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي يتكون بدوره من الفقهاء، فإن ذلك يعني أن الشريعة لا تحضر- في خطاب تسييس الإسلام- إلا بما هي أحكام وقواعد تستخدمها "الدولة" في تثبيت النظام الاجتماعي

والسياسي القائم.
ولعله يمكن القول بأن السلفيين المصريين كانوا- أثناء جولات النقاش السابقة على تدوين الدستور المصري في عام 2012- هم الأصرح في تأكيد الترابط بين تسييس الإسلام وبين حضور الشريعة بما هي محض أحكام وحدود إجرائية. فقد اختزلوا كل مطالبهم من الدستور في وجوب النص فيه على أن تكون "أحكام الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع" بدلاً من النص القائم بالفعل على أن "مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي للتشريع". وحين لم يتمكنوا من هذا الإبدال، فإنهم قد نجحوا في تضمين الدستور أن "مبادئ الشريعة الإسلامية تشمل أدلتها الكلية، وقواعدها الأصولية والفقهية، ومصادرها المعتبرة في مذاهب أهل السنة والجماعة". وهكذا فإنهم قد انتقلوا- بتضمينهم للدستور الإشارة الصريحةإلى الفقهي والمذهبي- من مجال الكلي (مبادئ الشريعة) إلى مجال الجزئي (الفقهي والمذهبي). وبالطبع فإن هذا الانتقال من الكلي إلى الجزئي هو مؤشر على الانتقال من الشريعة (بما هي مبادئ تأسيسية مقاصد كليَّة) إلى الشريعة (بما هي أحكامٌ وتكاليف إجرائية).
وإذا كان معلوماً أن اعتبار الشريعة من جهة الأحكام والتكاليف لا يجعل من بابٍ للتفكير فيها إلا "النصوص والأخبار"، فإن ذلك يتفق مع النزوع الغالب على السلفيين عموماً في التفكير بالنص/ الخبر الذي يحتل عندهم مكانة مركزية تجعلهم يلتمسون لكل مسألةٍ دليلاً من نصٍ أو خبر. وإذ الأمر هكذا، فإن المدونة السلفية كان لابد أن تتسع لفيوضٍ من الأخبار التي يكون فيها الحكم على كل نازلة تحدث في الوجود. ومن هنا ما هو معروف من التضخُّم النصي الهائل الذي عرفته هذه المدونة؛ وهو التضخُّم الذي كان السلفيون يعوِّضون به نزوعهم إلى الإقلال من القياس في الفقه. فقد "جاء في كتاب (أبي بكر) الخلَّال عن أحمد (ابن حنبل): سألت الشافعي عن القياس، فقال: (إنما يُصار إليه عند الضرورة، أو ما هذا معناه)، ولأن القياس ما كان إلا للضرورة، أي للاضطرار إلى الإفتاء، وليس ثمة نصٍ يسعفه، ولا فتوى صحابي تعينه، فإنه كان لا يتجه إلى القياس وعنده حديث ضعيف، أو فتوى صحابي ثابتة، بل كان أحب إليه (أي ابن حنبل) أن يفتي بالحديث الضعيف عن أن يقيس، ويفتي برأيه". وإذا كان من الجائز أن الحديث "الضعيف" هو أدنى إلى أن يكون من "الموضوع"، فإن ذلك يعني أن ابن حنبل يأخذ بالخبر، ولو كان موضوعاً، ويقدِّمه على الرأي؛ وإلى الحد الذي ألصق بفقهه وصف "الفقه الأثري".
والجدير بالملاحظة هو ما يبدو من أن هذا النزوع نحو التفكير بالأثر قد دفع ابن حنبل إلى الأخذ بكل أثار الصحابة؛ وإلى حد أنه "إذا كان للصحابة رأيان (في مسألة واحدة)، فإنه يختارهما أحياناً، ويكون في المسألة عنده رأيان، وكان ذلك وقوفاً عند الأثر، لأنه لا يرى لنفسه الحق في الترجيح بين أراء أولئك العلية الأكرمين من غير نصٍ أو قريبٍ منه. إذ الترجيح يقتضي بيان نقصٍ في أحدهما، وكمالاً في مقابله، وهو لا يعطي نفسه هذه الرتبة إلا بنصٍ أو قريبٍ منه". وهكذا فإنه، حتى في الترجيح بين أثرين (في مسألة)، يحتاج إلى أثرٍ يرجِّح به بينهما؛ وبما يعنيه ذلك الحذر الكامل تجاه أي دورٍ للعقل في الترجيح بين الأثار. وغنيٌّ عن البيان أن هذا الحذر الحنبلي تجاه دورٍ للعقل في التعامل مع الأثار هو ما

سيفتح الباب أمام قبولها جميعاً من دون أي تدقيقٍ أو فحص. حيث الأثر ينتسب إلى "عِلية أكرمين" لا يمكن لأحدٍ من بعدهم أن يصل إلى الرتبة التي تؤهله لأن يقوم بفحص أثارهم بعقله. ولقد كان هذا هو الأصل الذي انفتحت معه المنظومة السلفية أمام القبول الواسع للأخبار من دون تمييزٍ أو فحص.

واستناداً إلى نفس هذه الخلفية السلفية، فإن دولة الإسلام في العراق والشام (داعش)- وهي التجسيد المتحقق الآن لخطاب تسييس الإسلام- تمارس بأن تسند كل ما تفعل إلى حكمٍ ثابتٍ بأثرٍ أو خبر أو حتى فعل لصحابي. ومن هنا ما يلحظه المرء من أن منتجي الفقه- الذين يقدمون التسويغ الشرعي لكل ما يقترفه إرهابيوها من جرائم الترويع والقتل- لا يصدرون في فقههم إلا عن مدونة النصوص والأخبار. وهكذا فإنه حين جرى إحراق الطيار الأردني الأسير لدى قتلة داعش، فإن هؤلاء الذين يزوّدون ماكينة الدم الداعشية بوقودها الفقهي، قد راحوا يقذفون في وجه الجمهور الغاضب بما يؤول إلى أن ما اقترفوه من فعل التحريق هو من قبيل الجائز شرعاً. ومن هنا ما أصدروه من فتوى جواز التحريق التي بدا لافتاً أنهم لم يجدوا سنداً شرعياً يدعمونها به إلا "فعل الصحابة"؛ حيث "حرق خالد بن الوليد ناساً من أهل الردة". وهنا يلزم التأكيد على أنهم لم يجدوا أساساً قوياً يسندون إليه فتواهم بجواز الإحراق إلا في "فعل الصحابة" بالذات. ويرتبط ذلك بأنهم لم يجدوا في "فعل النبي وقوله" ما يصلح أن يكون دليلاً شرعياً صريحاً على جواز التحريق. فما يوجد من "فعله"، مما يتواتر من أنه قد "سمل (فقأ) أعين العرنيين بالحديد المحمي" لا يجيز فعل الإحراق صراحة، بل يجيزه عند "المماثلة" فقط. لكنها تبقى مماثلة ناقصة، لأن "سمل الأعين" لا يحمل معنى إحراق الجسد كله بالنار؛ بل هو إحراق جزءٍ من البدن يبقى بعده المرء حياً، على عكس إحراق بدنه كله الذي يودي بحياته حتماً. وإذ يستحيل أن يكون الفعل الناقص (أي إحراق جزء من البدن) أصلاً للفعل الكامل (أي إحراق البدن كله)، فإنه يستحيل قياس فعل داعش على فعل النبي؛ وبما جعلهم يقولون بكونه أصلاً عند مجرد المماثلة فحسب. وإذ يعني ذلك أنهم يجعلونه أصلاً بالتأويل، فإن ذلك يتماثل مع ما فعلوه بخصوص ما تواتر من قوله عليه السلام: "وإن النار لا يُعذِّب بها إلا الله"؛ حيث حملوه على التأويل أيضاً، وأوردوا قول المهلَّب: "ليس هذا النهي على التحريم، بل على سبيل التواضع". وإذ يعني ذلك أنهم لم يجدوا في فعل النبي وقوله ما يجعلونه أصلاً لفعلهم إلا عبر ما قاموا به من التأويل، فإن ذلك يعني أنه ليس من دليلٍ صريحٍ يستندون إليه في ما جاؤوا به من جواز الإحراق إلا "فعل الصحابة" وحده.

وإذا كانت فتوى داعش قد اكتفت بما أوردته من إن "خالد بن الوليد قد حرق ناساً من أهل الردة" كدليلٍ من "فعل الصحابة" تسند إليه دعواها في تجويز فعل الإحراق، فإن أنصارهم من الجهاديين قد راحوا يمدونهم بالمزيد من الأخبار عن صحابة كبار فعلوا الشيئ نفسه. من ذلك ما أوردوه من أنه "لما أتى قوم من أصحاب عبدالله بن سبأ الحميري إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، قال أحدهم: (أنت هو)، فقال لهم: (ومن هو) قال: أنت الله، فاستعظم رضي الله عنه الأمر، وأمر بنار فأُججت وأحرقهم

بالنار، وفي ذلك يقول رضي الله عنه: لما رأيت الأمر أمراً منكرا أججت ناراً ودعوت قنبراً (مولاه) وهو الذي تولى طرحهم في النار، فهذا الخليفة الراشد رضي الله عنه أحرق أناسا بالنار". ومنه أيضاً ما أوردوه- مما رواه ابن كثير في "البداية والنهاية"- من أن "أبا بكر الصدّيق حرق الفجاءة بالبقيع في المدينة، وكان سببه أنه قَدِم عليه فزعم أنه أسلم، وطلب منه أن يجهز معه جيشاً يقاتل به أهل الردة، فجهز معه جيشاً، فلما سار جعل لا يمر بمسلمٍ ولا مرتد إلا قتله وأخذ ماله، فلما سمع الصدّيق بعث وراءه جيشاً فردَّه، فلما أمكنه بعث به إلى البقيع، فجُمعت يداه إلى قفاه وأُلقيَّ في النار، فحرقه وهو مقموط".

وفي مواجهة ذلك فإن مؤسسات الفتوى لم تجد شيئاً تردُّ به على فتوى داعش، إلا خلخلة الروايات التي تنبني عليها. وهكذا فإن الرد على داعش قد دار على تأكيد أن "رواية إحراق سيدنا أبي بكر الصديق للفجاءة رواية باطلة مدار سندها على "علوان بن دَاوُدَ البجلي"، وهو رجل مطعون في روايته. فقد أورد الحافظ بن حجر في لسان الميزان: "قال البخاري: علوان بن داود- ويقال بن صالح- منكر الحديث". كما علق الحافظ نور الدين الهيثمي في مجمع الزوائد على هذه الرواية بقوله: "رواه الطبراني وفيه علوان بن دَاوُدَ البجلي وهو ضعيف وهذا الأثر مما أُنكر عليه". وروى العقيلي في "الضعفاء الكبير" عن يحيى بن عثمان أنه سمع سعيد بن عفير يقول: "كان علوان بن داود زاقولي من الزواقيل"، والزواقيل هم اللصوص. وهكذا فإن جهدهم قد انصرف كله إلى تضعيف تلك الرواية التي يلفت النظر أن ابن كثير قد أوردها من دون تضعيف أسانيدها رغم ما هو معروفٌ عنه من كثرة رده للروايات التي يراها ضعيفة الأسانيد في كتابه "البداية والنهاية".

ورغم ما بدا من أن الخبر عن فعل علي ابن أبي طالب للإحراق لم يكن موضوعاً للتوهين والرد؛ حيث اقتصر الأمر على توهين الأخبار الخاصة بأبي بكر وخالد ابن الوليد بالذات، فإن المعركة قد احتدمت بين داعش وخصومها حول مدى قوة الأخبار الواردة في ممارسة الصحابة لفعل الإحراق. وإذن فلقد جاء المفهوم الأكثر مركزية في الثقافة العربية الإسلامية ليتبوأ موقعه في صدارة المشهد؛ وهو مفهوم "الخبر"؛ وبما يعنيه ذلك من استمرار المقاربة التقليدية لمسائل الخلاف التي لا يعرف الجميع فيها إلا التنازع حول "الرواية". ولسوء الحظ، فإن استمرار التنازع حول الرواية/الخبر لا يمكن أن يؤدي أبداً إلى انبثاق أفقٍ جديد يتجاوز فيه المسلمون جمودهم الجاثم على مدى قرون.

وإذ يبدو- والحال كذلك- أن الأمر في حاجة إلى مقاربةٍ مجاوزة لتلك التي لا تعرف إلا التمرّكز حول "الخبر"؛ فإنه يمكن تصور أن تقوم هذه المقاربة الجديدة على طريقة أخرى في التعامل مع "فعل الصحابة" تتجاوز مجرد الخبر عنه. ويعني ذلك أنه وحتى على فرض أن الصحابة قد مارسوا فعلاً بعينه، كالتحريق وغيره، فإنه يلزم الانشغال بالكيفية التي تحولت بها هذه الممارسة إلى دينٍ يجري التعبُّد به، بدلاً من التنازع حول الخبر عنها. إن ذلك فقط هو ما يفتح الباب أمام آفاقٍ جديدة لمعالجة مسألة "فعل الصحابة"، بدلاً من الانشغال بتصويب الأخبار عنها أو تضعيفها. وإذن فإنه الانتقال من "الخبر" عن الفعل إلى تفكيك الكيفية التي أصبح بها هذا

"الفعل" ذا سلطة ملزمة.
ولعل نقطة البدء في هذا التفكيك تنطلق مما جرى من توسيع دلالة مفهوم الشريعة الذي يبدو أنه كان بمثابة الجذر الأعمق لما حصل من النظر إلى أفعال الصحابة على أنها ذات طابعٍ إلزامي غير قابل للتفويت. فإذ جرى القرآن على اختصاص الله وحده بالفعل "شرع"؛ وبما يعنيه ذلك من حسبان الشريعة ذات أصلٍ إلهي، فإن ذلك قد تآدى إلى وجوب النظر إلى كل ما يجري تنسيبه إليها على أنه من الله بدوره. وهكذا فإن توسيع مفهوم الشريعة بحسب ما يظهر، مثلاً، عند "ابن تيمية" الذي لم يقف- على ما ذكر في مجموع الفتاوى- عند حد جعل "الشريعة إنما هي كتاب الله وسنة رسوله"، بل أدخل فيها "ما كان عليه سلف الأمة في العقائد والأصول والعبادات والأعمال والسياسات والأحكام والولايات والعطيات"؛ وبما يعنيه ذلك من الارتقاء بممارسات السلف إلى مقام الشرع الذي يكون من الله. وهنا فإن الأمر قد تجاوز مجرد عقائد هؤلاء السلف وعباداتهم إلى أعمالهم وسياساتهم وأحكامهم وولاياتهم، التي أصبحت جميعاً شرعاً ملزماً ابتداءاً من تسويتها بما هو من الله والنبي. وغنيٌّ عن البيان أن اعتبار أعمال وأحكام وسياسات السلف، التي فرضتها مقتضيات العصر وآفاقه المعرفية، هي من قبيل الشرع الذي جعله القرآن مخصوصاً بالله وحده، هو ما يؤول إلى تركيز النزاع حول "الخبر". فإذ لا يمكن أن تكون جميع الأفعال المنسوبة إلى السلف مقبولةً مطلقاً- ومثال ذلك فعل الإحراق نفسه- فإنه لا يبقى من سبيل للتخلص من طابعها المُلزِم إلا بتوهين الأخبار الواردة بها وردِّها.
والمهم هو ما يبدو من أن خطاب تسييس الإسلام قد انتهى مع "داعش" إلى التماس السند الشرعي لأفعالهم من مجرد أن لهم سلفاً صالحاً قد أتى هذه الأفعال قبلهم، وأنهم يرون في إتيان هذا السلف الصالح لهذه الأفعال ما يعدُّ دليلاً، ليس فقط على جواز إتيانها، بل- وهو الأخطر- على كونها ذات طابع إلزامي غير قابلٍ للتفويت، باعتبارها من قبيل الشرع المنظور إليه بحسبانه من الله. وهكذا يكون الخطاب قد ارتقى بما يصدر عن البشر إلى مقام الصادر عن الله؛ وبما يعنيه ذلك من أنه إذا كان خطاب تسييس الإسلام قد ابتدأ (مع الأفغاني) من أنه لا إقامة لدين الإسلام إلا بإقامة دولته، فإنه قد انتهى (مع داعش) إلى وضع تلك "الدولة" في مقام "الله" ذاته. وإذ لا يظهر الله في هذا الخطاب إلا كمصدر للأمر والنهي والثواب والعقاب في الآخرة، فإن الدولة التي ستحل محله لن يكون لها من دورٍ تؤديه على الأرض إلا أن تنوب عن الله في الأمر والنهي والعقاب أيضاً، ولكن في الدنيا هذه المرة. إنها الدولة التي لا تربط وجودها بدورٍ وظيفيٍ تؤديه للناس، بل تكون تجسيداً لفكرة مطلقة (هو الله في حالة داعش)، على غرار شموليات القرن العشرين الفاشية والنازية والستالينية الغاربة. وإذ لا حضور للأفراد في إطار هذه الدولة المطلقة- التي تحل محل الله- إلا بما هم محض ذرات تافهة عليها أن تفني نفسها في الكينونة الكلّية المجاوزة لفردانيتهم، فإن الشريعة لا يمكن أن تحضر في إطار هذه الدولة الإلهية- أو الفكرية بلغة المودودي- إلا في جانبها الإجرائي البراني المتضمن للتكاليف والأحكام والحدود ليمكن بها تحقيق الإدماج القسري لكل من يعاندون الذوبان في كليّانيتها المجاوزة المطلقة.

الخاتمة

الخاتمة

يكاد العالم أن يتحول- على مدى العقود الأخيرة- إلى ساحة للتداعيات المدمرة لما يمكن القول أنه الانفجار العظيم لظاهرة تسييس الإسلام التي بدأت إرهاصاتها الأولى مع جمال الدين الأفغاني عند أواسط القرن التاسع عشر. وللغرابة، فإن أرض الإسلام التقليدية، في عوالم العرب، لم

تكن هي التي شهدت الانبعاث الأول لتلك الظاهرة، بل كانت الهند التي شهدت- في هذا الوقت- إسقاط الحداثة الأوروبية لحكم المسلمين لها. إنها مفارقات التاريخ وتصاريفه التي تجعل للهند دوراً في ولادة الحداثة وفي انبعاث الإسلام السياسي. فإذ كان المسلمون قد منعوا الأوروبيين من الوصول إلى توابل الهند وبخورها المقدس في نهايات العصور الوسطى حين سدوا طرق الشرق إليها في أواسط القرن الخامس عشر، فإن الأوروبيين قد اندفعوا في مغامرتهم الكبرى التي قادت إلى اكتشاف العالم الجديد؛ وبما آل في النهاية إلى انبثاق عصر الحداثة الذي تغيَّر معه تاريخ العالم بأسره. كان الأوروبيون قد اكتشفوا كروية الأرض، فاستنتجوا إمكان الوصول إلى الهند من خلال الإبحار غرباً، ترتيباً على أن إبحار الإنسان على كرة الأرض في اتجاه الغرب سوف يصل به حتماً إلى النقطة، التي يريد، في الشرق. لقد كانت الهند، والحال كذلك، هي نقطة البدء في المغامرة الكبرى التي صنعت بها أوروبا مآثرة الحداثة؛ تلك المآثرة التي عادت بعدها أوروبا إلى الهند ذاتها لتقوم بإسقاط حكم المسلمين لها. ومع إسقاط حكم المسلمين للهند، فإن البعض ممن قيل أنهم المجددين فيها قد راحوا يرادفون بين إسقاط "الحكم" وإسقاط "الدين"؛ وبما رتبوه على ذلك من استحالة "إقامة دين الإسلام" إلا من خلال "إقامة حكم الإسلام". ومن هنا تحديداً بدأ المسار الطويل لتسييس الإسلام الذي انتهى إلى اعتبار "الحكومة" جزءاً من الإسلام وركنا من أركانه وفروضه التي يموت المرء ميتة جاهلية إذا لم يكن من الساعين إلى إقامتها. فإن اعتبار إقامة "الحكومة" شرطٌ لإقامة "الدين" قد أدى اعتبار إقامتها واجباً دينياً، لأن ما لا يتم به الواجب هو واجبٌ أيضاً. ولسوف يترتب على ذلك أنه إذا كانت إقامة الحكومة واجباً دينياً، فإن السبيل إلى إقامتها- ولو كان الجهاد والقتال- سيكون من قبيل الواجب الديني بدوره. ويعني ذلك بالطبع أن النزوع القتالي أو "الجهاد" العنيف سوف يكون هو النهاية المنطقية لخطاب تسييس الإسلام الذي هبت رياحه على أرض العرب من خارجها. والمدهش أن الهند قد أبت إلا أن تقدم للإسلام أيضاً هذا الوجه القتالي العنيف بعد قرنٍ من بدء تبلور خطاب تسييس الإسلام في فضائها. ولقد تحقق ذلك مع "أبي الأعلى المودودي" الذي قدم التسويغ العقيدي والفقهي لهذا الإسلام القتالي العنيف. وهنا فإنه إذا كان تأثير الأفغاني قد امتد في العالم العربي، لا من خلال "محمد عبده" كما هو شائع عن خطأ، بل من خلال من يمكن القول أنه تلميذه الأكبر؛ وهو "السيد رشيد رضا" الذي أخرج من عباءته "حسن البنا"، فإن تأثير المودودي سوف يتمدد من خلال "سيد قطب" الذي هو الوريث المباشر للبنا. ويعني ذلك بالطبع أن الشرط

الهندي قد ساهم في صياغة الوجهين؛ السياسي والجهادي للإسلام. وجديرٌ بالملاحظة أن تيار تسييس الإسلام- الذي يبلغ ذروة حضوره في هذه الآونة- يمثل خطراً داهماً، ليس فقط على مبدأ الحرية، بل على كل ما يتصل بحقوق الإنسان على العموم. فإذ تنزع السياسة، على العموم، إلى خلق قواعد عينية محددة لكي تحكم من خلالها كل ما يحدث في المجال العام، فإنه سيكون من المنطقي أن يؤدي اعتبارها جزءاً من الدين إلى الإلحاح على تحويل هذا الدين ذاته إلى مجموعة من الأحكام والتكاليف والقواعد الإجرائية الضابطة؛ والتي يكاد معها أن يفقد كل محتواه

العقلي والروحي. إذ تدرك السياسة أن تحويل الدين إلى جملة قواعد وأحكام تضبط بها المجال العام سوف يهبها قداسة يستحيل معها تحدي قوتها المُلزمة. ومن هنا أن تسييس الإسلام يكون مصحوباً باختزال الشريعة في مجرد جوانبها البرانية الإجرائية من الحدود والأحكام والتكاليف. ولقد كان لابد أن يؤدي هذا الاختزال إلى إقامة بناء الشريعة على مرويات الأخبار والنصوص، وليس على المقاصد الكليّة والأصول. فإن إقامة الحكم الشرعي على الأخبار والنصوص المأثورة عن أصحاب السيادة العليا في الإسلام (في القرون الثلاثة الأولى المفضلة) تجعل له قوة إلزام تفوق مثيلتها في حال إرجاعه إلى المقاصد والأصول التي تكون في حاجة إلى الاشتغال عليها بالعقل. ويرتبط ذلك بالطبع بما استقر بين جمهور المسلمين من النظر إلى العقل بوصفه ميداناً للنقص والقصور؛ وعلى النحو الذي كان لابد أن يجعل للنص سلطة تفوق بكثير تلك التي للعقل. وإذ تجد السياسة نفسها في وضع الاختيار بين النص كأصلٍ للحكم، وبين العقل كمصدرٍ له، فإنها ستختار تأسيس أحكامها على النص لأن ذلك يقلل من إمكان أن تكون هذه الأحكام موضوعاً لأي مساءلة أو نقاش. فإن تأسيس الحكم على العقل- من خلال تفكيره في مقاصد الشريعة وأصولها- سوف يفتح الباب أمام جعل الحكم موضوعاً لنقاشٍ ومساءلة لا تقبل بها السياسة؛ وخصوصاً حين تكون مستبدة وباطشة.

وهنا يلزم التنويه بأن السياسة- في خطاب تسييس الإسلام- لا يمكن أن تكون إلا مستبدة وباطشة. ويرتبط ذلك بأن جعل السياسة ركناً من أركان الدين وفروضه لا يعني إلا أن تكون من سياسة "القول الواحد"، وليس "الأقوال المتعددة". والحق أن القصد من تديين السياسة ليس شيئاً إلا إبعاد أي قولٍ غير ذلك الذي يتبناه القابضون على سلطة الحكم، باعتباره محض كفرٍ وهرطقة. وليس من شكٍ في أنه لا معنى لأن تكون السياسة مجرد ساحة للقول الواحد إلا أن تكون ساحة إكراه وإجبار؛ وبالمعنى الذي يستحيل معه أن تكون ساحة لأي حرية، ناهيك عن الحرية الدينية بالذات.

وفي المقابل، فإن فهماً مغايراً ينأى بالسياسة عن أن تكون ركناً من أركان الإسلام وفرائضه، بل يبلغ إلى تصور أنها لا تفعل إلا أن تحيل الإسلام إلى قناعٍ تغطي به على استبدادها، كان لابد أن ينتهي إلى تصورٍ للشريعة يلح على اعتبارها من جهة مقاصدها الكليّة وأصولها التأسيسية الكبرى. وإذا كان تسييس الإسلام قد أدى إلى اختزال الشريعة في جوانبها "الإجرائية" (من أحكام وتكاليف)، وبما ترتب على ذلك من إقامة الأحكام على "النصوص"، فإن تحرير الإسلام من السياسة يؤول إلى اعتبار الشريعة من جهة جوانبها "التأسيسية" (من المقاصد والأصول)؛ وبما يترتب على ذلك من استناد الأحكام إلى "العقول"، وليس "النصوص". وفي هذا التباين بين خطابين ينبني أحدهما على تسييس الإسلام بينما يقوم ثانيهما على السعي إلى تحريره من السياسة، يكمن الجذر الغائر الذي يقدر على تفسير كل ما جرى، وسيجري، من الصراع- حتى بين شيوخ المؤسسة الدينية (كالأزهر) أنفسهم- حول الكثير من مسائل الخلاف. وكمثال، فإنه يمكن الإشارة إلى ما جرى من الاصطراع حول واحدٍ من المبادئ الأكثر إثارة للجدل؛ وهو مبدأ الحرية الدينية في الإسلام بين اثنين من شيوخ الأزهر الكبار؛ وهما الشيخ عبد المتعال الصعيدي والشيخ

عيسى منون. وتأتي أهمية استدعاء هذا النقاش الغني بين الرجلين من تعلقه بواحدٍ من المبادئ التي تمثل الحلقة الأضعف في كل تبخيسٍ للإسلام بوصفه ديناً لا ينسجم مع طبيعة العصر.

فإذ يكاد تفكير الشيخ عيسى منون المعارض لمبدأ الحرية الدينية أن يعكس نظام خطاب تسييس الإسلام بما يلازمه من اختزال الشريعة في جانبها الإجرائي، وبما يرتبط بذلك من جعل "النص" هو مستند الحكم الشرعي المانع لمبدأ الحرية في الاعتقاد، فإن تفكير الشيخ الصعيدي يعكس، في المقابل، نظام الخطاب الساعي إلى تحرير الإسلام من استخدامه كقناعٍ للتغطية على انتهاك المبادئ الإنسانية الكبرى، كالحرية وغيرها؛ وبما يلازم هذا الخطاب من اعتبار الشريعة من جهة جانبها التأسيسي، على النحو الذي يؤول إلى جعل "العقل" هو الفاعل الرئيس في بناء الحكم الشرعي المؤكد لمبدأ حرية الاعتقاد. وهكذا فإنه إذا كان خصوم الشيخ الصعيدي قد استندوا في تقرير الحكم المانع لحرية الاعتقاد على نص الحديث المنسوب إلى النبي الكريم "من بدَّل دينه فاقتلوه"، فإنه قد استند في تقريره لحرية الاعتقاد على قراءة تحليلية لبنية ونظام أصول الإسلام الكبرى؛ ومن أهمها أصل التوحيد. فإن "الحرية"- على العموم- هي الجوهر العميق لشهادة التوحيد "لا إله إلا الله". حيث تقوم الشهادة على ركني النفي والإثبات؛ بمعني نفي الألوهية عن مدعي السيادة من طغاة البشر الذين كانوا يلزمون الناس بالخضوع لهم وعبادتهم، وإثبات السيادة لله وحده- كموجود مفارق- على نحوٍ يكون معه الإقرار هو الضامن لحرية البشر. ومن هنا ما يبلغ إليه الشيخ من إن "التوحيد هو دين الحرية".

ولا يقف الشيخ الصعيدي عند تأسيس الحرية على أصل التوحيد، بل يؤسسها، من جهة أخرى، على أصل التكليف. وهو يرتب ذلك على ما هو معلومٌ من إن قبول التكليف يفترض أن المرء حرٌ في قبوله أو رفضه أصلاً؛ وبما يعنيه ذلك من أن "الحرية" هي الشرط الأولي المؤسس للإيمان. ومن هنا أنه لا تكليف على الفاقد لأصل الحرية. وإذ تكون "الحرية" هي أساس التكليف المُنشئ لفعل الإيمان، فإنه لا يمكن أن يكون فعل التكليف نافياً للحرية. حيث الفرع الناشئ لا يمكن أن يكون نافياً للأصل المُنشئ له.

ومن هنا ما صار إليه من إنه "يمكننا أن نضيف إلى دليل العقل في ثبوت الحرية للمرتد أن من يُسلِم يؤخذ إلى الإسلام بالاختيار في الابتداء، ليكون إسلامه إسلاماً صحيحاً على ما سبق من اشتراطهم للاختيار في صحة الإسلام، وهذا الشرط يجب أن يكون في الدوام كما يجب أن يكون في الابتداء، كشرط الطهارة في الصلاة، فإنه يُشترط للصحة في الابتداء والدوام، فيجب أن يكون المسلم مُختاراً في إسلامه دائماً، ليستمر إسلامه إسلاماً صحيحاً، وحينئذ لا يكون لأحد إكراهه عليه إذا أراد تركه بمقتضى استمرار اختياره فيه، لأن حقه في الاختيار فيه باقٍ بعد إسلامه لم ينقطع، ولا يصح لأحد أن يسلب منه هذا الحق".

وهكذا يؤسس الصعيدي مبدأ الحرية الدينية على أصلي التوحيد والتكليف التأسيسيين؛ وبما جعله ينتهي إلى تفنيد الحجج التي يستند عليها نُفاة مبدأ الحرية. وإذا كان نُفاة الحرية قد أقاموا حجتهم على الآثار المنسوبة إلى النبي من جهة وإلى ما قيل إنه إجماع الصحابة من جهة أخرى، فإن الصعيدي قد قام بتفنيدها- بل حتى إسقاطها- منطلقاً من أولوية

التأسيسي (أصل الحرية) على الإجرائي (حد الردة) في الشريعة؛ وبما يترتب على ذلك من تضعيف- أو إسقاط- النص لحساب الأصل أو القصد. ولعل في هذا المنطلق ما يصلح أساساً لبناء خطابٍ بديل لذلك الذي يدرك الجميع الآن أنه قد بلغ بالإسلام والمسلمين معاً إلى ذروة الأزمة. فهل يدرك أصحاب الفضيلة، من حرَّاس الإجرائي والنصي، أنه لا سبيل إلى بناء دورٍ فاعل للإسلام في عالم متغير إلا عبر اعتباره من زاوية أصوله ومقاصده التأسيسية الكبرى؟!

المصادر والمراجع

المصادر :

- **الآمدي: غاية المُرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة، 1971.**
- **الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: أبو اليزيد العجمي (دار السلام للطباعة والنشر) القاهرة، ط 1، 2007،**
- **الأفغاني: الآثار الكاملة، "العروة الوثقى"، تقديم: سيد هادي خسرو شاهي (مكتبة الشروق الدولية) القاهرة، ط 1، 2002.**
- **ابن الأثير: الكامل في التاريخ.تحقيق: محمد يوسف الدقاق (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 1، 1978.**
- **ابن الأزرق: بدائع السلك في طبائع المُلك، تحقيق: علي سامي النشار، (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع) القاهرة، ط 1، 2008.**
- **ابن بطة العكبري: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، تحقيق: رضا بن نعسان معطي (دار الراية للنشر والتوزيع) الرياض، ط 1، 1988، الكتاب منشور في 8 أجزاء.**
- **ابن تيمية: مجموع الرسائل الكبرى، (دار إحياء التراث العربي)، بيروت، دون تاريخ.**
- **ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، ط 2، 2006.**
- **ابن الجوزي: تلبيس إبليس (دار القلم) بيروت، 1403 هجرية.**
- **ابن الجوزي: كتاب الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (المكتبة السلفية) المدينة المنورة، ط 1، 1966،**
- **ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق:**

محمد عمارة (دار المعارف بمصر) القاهرة، ط 3، 1969.

- ابن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق)، القاهرة، ط 1، 1989.
- ابن عابدين: مجموعة رسائل ابن عابدين، (دون ذكر الناشر أو مكان النشر وتاريخه).
- ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، (المطبعة المنيرية) مصر، دون تاريخ.
- ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: رياض عبد الحميد مراد (وآخرين) (دار ابن كثير) دمشق، ط 2، 2010.
- ابن كثير: البداية والنهاية، تحقيق: ياسين محمد السواس وآخرين (دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع) دمشق، ط 2، 2010.
- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السّلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع) الرياض، ط 2، 1999.
- ابن منظور المصري: لسان العرب، (دار صادر) بيروت، ط 1، 1300 هجرية.
- ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (المكتبة التجارية الكبرى) القاهرة، دون تاريخ،
- أبو الأعلى المودودي: حول تطبيق الشريعة الإسلامية في العصر الحاضر (مكتبة الرشد) القاهرة، 1983.
- أبو الأعلى المودودي: المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب: محمد قاسم سباق (دار القلم) الكويت، ط 8، 1981.
- أبو الحسن الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق: مصطفى السقا (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2009.
- أبو الحسن الندوي: التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب (دار آفاق الغد) القاهرة، 1980.
- أبو الحسين الآجري: الشريعة، تحقيق: الوليد محمد بن نبيه سيف النصر (مؤسسة قرطبة) بيروت، ط 1، 1996. والكتاب منشور في ثلاثة أجزاء.
- أبو بكر ابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 3، 2002.
- أبو داوود السجستاني: سنن أبي داوود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخر (مؤسسة الرسالة العالمية) دمشق، ط 1، 2009.
- أبو شامة: الباعث على إنكار البدع والحوادث (مطبعة النهضة

الحديثة) مكة، 1981.

- أبو الفداء: فلسفة المواجهة، منشور في: رفعت سيد أحمد: النبي المسلَّح (2) الثائرون. (رياض الريس للكتب والنشر) لندن، ط1، 1991.
- أبو القاسم عبيد بن سلام: كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق) القاهرة، ط 1، 1989.
- أبو يوسف: كتاب الخراج (دار المعرفة للطباعة والنشر) بيروت، 1979.
- الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق: عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، (دار الكتب المصرية)، القاهرة، 1997.
- أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث (دار الكتاب العربي)بيروت،دون تاريخ.
- أحمد أمين: ضحى الإسلام، (مكتبة النهضة المصرية) القاهرة، ط 7، 1935.
- أحمد أمين: فجر الإسلام (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة) القاهرة، 2012،
- أحمد محمود الساداتي: تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم، (مكتبة الآداب) القاهرة، 1959.
- أكرم ضياء العمري: بحوث في تارِيخ السنة المُشرّفة (مكتبة العلوم والحِكم) المدينة المنورة، ط 5، دون تاريخ.
- إلياس مرقص: الماركسية والشرق (دار الطليعة للطباعة والنشر) بيروت، ط 1، 1968،
- البخاري: صحيح البخاري (دار ابن كثير) دمشق، ط 1، 2002.
- حسن البنا: الرسائل الثلاث (دار الشهاب) القاهرة، دون تاريخ..
- حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا (دار الشهاب) القاهرة، 1992.
- حسين ابن غنَّام: تاريخ نجد، تحقيق: ناصر الدين الأسد (دار الشروق) بيروت، ط 4، 1994.
- حمادي ذويب: السنة بين الأصول والتاريخ (المركز الثقافي العربي)، الدار البيضاء، ط 2، 2013.
- خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم: محمد الحداد (دار الكتاب المصري) القاهرة، 2012.
- الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر علواني (مؤسسة الرسالة) دون تحديد مكان النشر وتاريخه.
- الرازي: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، بيروت، ط 1، 1981.

- الرازي: مناقب الشافعي ، تحقيق: أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الازهرية)، القاهرة، ط1، 1986،
- رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام ،(دار الفضيلة) القاهرة، ط 2، 2006.
- رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام، تعليق: محمد ناصر الألباني (المكتب الإسلامي) بيروت، 1984.
- رشيد رضا: الخلافة أوالإمامة العظمى (الزهراء للإعلام العربي) القاهرة، دون تاريخ.
- رشيد رضا: السنّة والشيعة أو الوهابية والرافضة (دار المنار) القاهرة، ط 2، 1947.
- رشيد رضا: فتاوى رشيد رضا، تحقيق: صلاح الدين المنجد (دار الكتاب الجديد) بيروت، ط 1، 2005.
- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد10. (11 يونيو 1906) القاهرة.
- رشيد رضا: مجلة المنار، مجلد 26، (يونيو 1925) القاهرة.
- رشيد رضا: الوحي المحمدي، (مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر) بيروت، ط 3، 1406هـ .
- رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر (دار الكتاب العربي) بيروت، ط 1، 1997.
- الزركشي: البرهان في علوم القرآن،تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم (مكتبة دار التراث) القاهرة، 1957.
- زكي مبارك: الأخلاق عند الغزالي (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة) القاهرة، 2012.
- سمير أبو حمدان: رشيد رضا والخطاب الإسلامي المعتدل (الشركة العالمية للكتاب) بيروت، 1992.
- سيد قطب: معالم في الطريق (دار الشروق) القاهرة، ط 15، 1992.
- سيف الدين الآمدي: غاية المُرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) القاهرة، 1971.
- السيوطي: تاريخ الخلفاء (دار ابن حزم)، بيروت، ط 1، 2003.
- الشاطبي: الاعتصام، تقديم: رشيد رضا، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2009.
- الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (دار ابن عفان) السعودية- الخُبر، ط 1، 1997.
- الشافعي: الأم، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، (دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع) المنصورة، ط 1، 2001،
- الشافعي: الرسالة، تحقيق: محمد سيد كيلاني (مكتبة ومطبعة

مصطفى البابي الحلبي بمصر) القاهرة، ط 2، 1983.

- الشريف الرضي: نهج البلاغة، شرح: الإمام الشيخ محمد عبده (دار ومطابع الشعب) القاهرة، دون تاريخ.
- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق: أحمد فهمي محمد ،(دار الكتب العلمية) ،بيروت، ط2، 1992.
- الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فنَّي الرواية والدراية من علم التفسير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (دار الوفاء) القاهرة، دون تاريخ.
- صالح سرية: رسالة الايمان، منشور في: رفعت سيد أحمد: النبي المسلَّح (1) الرافضون(رياض الريس للكتب والنشر) لندن، ط1، 1991،
- الطاهر الحداد: امرأتنا في الشريعة والمجتمع (وزارة الثقافة والفنون والتراث) قطر، 2012.
- الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد المحسن التركي .. وآخر،(هجر للطباعة والنشر والتوزيع)، القاهرة، ط1، 2001.
- الطرطوشي: سراج الملوك، تحقيق: محمد فتحي أبو بكر (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1، 1994.
- الطهطاوي: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوي، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2010.
- الطهطاوي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دراسة وتعليق: محمود فهمي حجازي (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ.
- الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، تقديم: عماد بدر الدين أبو غازي (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، 2002.
- الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، تقديم: حلمي النمنم (المجلس الأعلى للثقافة) القاهرة، 2002.
- عبادة عبد الرحمن كحيلة: عهد عمر.. قراءة جديدة (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية) القاهرة، ط 1، 1996
- عبد الرحمن الرافعي: عصر محمد علي (الهيئة المصرية العامة) القاهرة، 2000.
- عبد العزيز محمد الشناوي: الأزهر جامعاً وجامعة، (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة، 2013.
- عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى (المكتبة التجارية الكبرى) القاهرة، 1931.
- عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، نشرة: أسعد السحمراني (دار النفائس) بيروت، ط 3، 2006.
- عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد (الهيئة المصرية العامة

للكتاب) القاهرة، 1993.

- عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (دار الفكر العربي) القاهرة، 1951.
- عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند (دار العهد الجديد للطباعة) القاهرة، ط 1، 1959.
- عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في إصلاح الآنام، تحقيق: نزيه كمال حماد (وآخر)، (دار القلم) دمشق، ط1، 2000.
- علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق: محمد عمارة (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت، 2000.
- علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعري: من إمام الحرمين إلى إمام العنف (دار مصر العربية) القاهرة، 2015.
- عبود الزمر: منهج جماعة الجهاد الإسلامي، منشور في: رفعت سيد أحمد: النبي المسلَّح (1) الرافضون،(رياض الريس للكتب والنشر) لندن، ط1، 1991.
- الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي) القاهرة، 1966.
- الغزالي: إحياء علوم الدين، (دار الشعب) القاهرة، دون تاريخ.
- الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق: نادي فرج درويش (المكتب الثقافي) القاهرة، دون تاريخ.
- الغزالي: المُستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 1، 1993.
- فهمي سعد: العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة (دار المنتخب العربي) بيروت، ط 1، 1993.
- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة)، بيروت، ط 1، 2006.
- القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة (دار البشائر الإسلامية) بيروت، ط 2، 1995.
- قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق) القاهرة، ط 2، 1988.
- كارل بروكلمان: تاريخ الأدب العربي، ترجمة: رمضان عبد التواب وآخر (دار المعارف بمصر) القاهرة.
- كمال السعيد حبيب: وثيقة الاحياء الإسلامي من منظور جماعة الجهاد الإسلامي، منشور ضمن: رفعت سيد أحمد: النبي المسلَّح (2) الثائرون (رياض الريس للكتب والنشر) لندن، ط1، 1991.

- لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث (دار الهلال) القاهرة، 1969.
- محمد ابن عبد الوهاب: مسائل الجاهلية، مع زيادات: محمود شكري الألوسي (المطبعة السلفية ومكتبتها) القاهرة، 1347.
- محمد أبوزهرة: ابن تيمية، حياته وعصره- آراؤه وفقهه (دار الفكر العربي) القاهرة، 1991.
- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح (مركز الإنماء القومي) بيروت، ط 2، 1996.
- محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، تقديم: سيد هادي خسرو شاهي (مكتبة الشروق الدولية) القاهرة، ط 1، 2002،
- محمد بلتاجي: مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع) القاهرة، ط 2، 2007.
- محمد الخضر حسين: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، ضمن محمد عمارة: معركة الإسلام وأصول الحكم (دار الشروق) القاهرة، ط 2، 1997.
- محمد الخضري باشا: تاريخ التشريع الإسلامي (دار الفكر) القاهرة، ط 8، 1967،
- محمد الخضري بك: الدولة العباسية، تحقيق: محمد العثماني (دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع) بيروت، ط 1، 1986.
- محمد بن عبد الوهاب: رسالة كشف الشبهات، ضمن: مجموعة التوحيد (دار إحياء التراث) القاهرة، دون تاريخ.
- محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري (دار الفكر العربي) القاهرة، 1965.
- محمد رضا المظفر: عقائد الامامية (المطبعة العالمية) القاهرة 1973، طبعة ثامنة.
- محمد عبده: الأعمال الكاملة ، تحقيق: محمد عمارة (دار الشروق) القاهرة، ط 1، 1993.
- محمد عبده: الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية)، نشرة: محمد عمارة (الهيئة المصرية العامة للكتاب) القاهرة 2008.
- محمد فتحي الجزيري: كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، (دار الكتب العلمية) بيروت، ط 2، 2003.
- محمد مصطفى شلبي: تعليل الأحكام (مطبعة الأزهر) القاهرة، 1947.
- محمد أبوزهرة: ابن حنبل: حياته وعصره، آراؤه (دار الفكر العربي) القاهرة، دون تاريخ.
- محمد أبو زهرة: مالك؛ حياته وعصره- آراؤه وفقهه (دار الفكر العربي)

القاهرة، ط 2، 1952.

- **محمد رواس قلعجي: موسوعة فقه عمر بن الخطاب (دار النفائس) بيروت، ط 4، 1989.**
- **محمود الشرقاوي: مصر في القرن الثامن عشر، (الهيئة العامة لقصور الثقافة) القاهرة، ط 2، 2010.**
- **مسعود الندوي: تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند (دار العربية) بيروت، دون تاريخ،**
- **مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع (دار الورّاق للنشر والتوزيع) القاهرة، ط 2، دون تاريخ،**
- **معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي (عالم المعرفة: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) الكويت، 1987.**
- **المقريزي: الخطط المقريزية، (مكتبة الآداب).**
- **نادر حمامي: إسلام الفقهاء (دار الطليعة للطباعة والنشر) بيروت، ط 1، 2006.**
- **نجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية) القاهرة، ط 1، 1993.**
- **يوسف أحمد محمد البدوي: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية (دار النفائس) الأردن، دون تاريخ.**
- **يوسف القرضاوي: التربية السياسية عند الإمام حسن البنا (مكتبة وهبة) القاهرة 2007.**

قراءات إضافية

أولًا: المصادر

- **جمال الدين الأفغاني :**

- **الإسلام والعلم / المجلس الأعلى للثقافة – المركز القومي للترجمة ، الطبعة الأولى2005 .**
- **أسطورة الخوف / المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولى 1900 .**
- **تتمية البيان في تاريخ الأفغان / مركز الحضارة العربية للإعلام**

والنشر والدراسات ، الطبعة الأولى 1905 .

- **الرد على الدهريين / مكتبة الخانجي 1955 .**
- **العروة الوثقى / دار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة 1983 .**
- **القضاء والقدر / المطبعة المحمودية التجارية – مصر .**

- **<u>الطاهر حداد :</u>**

- **امرأتنا في الشريعة والمجتمع / بترا للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 2008 .**
- **في فلسفة القانون والسياسة / المكتبة العصرية ، الطبعة الأولى 2009**

- **<u>عبد الرحمن الكواكبي :</u>**

- **أم القرى / المطبعة المصرية بالأزهر 1931 .**
- **طبائع الإستبداد ومصارع الإستبداد / منشورات الجمل 2006 .**

- **<u>قاسم أمين :</u>**

- **تحرير المرأة / الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى 1993 .**
- **المرأة الجديدة / الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى 1993 .**
- **المصرييون / دار الهلال 1995 .**

- **<u>محمد رشيد رضا :</u>**

- **حقوق النساء في الإسلام / دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع ، الطبعة الثانية1985 .**
- **خلاصة السيرة المحمدية / تحقيق : محمد زهير الشاويش ، الطبعة الرابعة1985 .**

- الخلافة / الزهراء للإعلام العربي 1994 .
- الربا والمعاملات في الإسلام / تقديم : محمد بهجة البيطار ، دار النشر للجامعات ، الطبعة الأولى 2009 .
- السنة والشيعة أو الوهابية والرافضة / دار المنار – القاهرة ، الطبعة الثانية 1947 .
- شبهات النصارى وحجج الإسلام / دار المقتبس 2014 .
- الوحيّ المحمدي / دار المنار للطبع والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 1933 .

<u>محمد عبده :</u>

- الإسلام بين العلم والمدنية / دار الشروق ، الطبعة الأولى 1960 .
- الإسلام والمسلمون / دار الهلال 1963 .
- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية / دار الحداثة – بيروت – الطبعة الأولى 1903 .
- بيوتنا كما يجب أن تكون / مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة 2006 .
- الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني / دار الهلال 2005 .
- دروس من القرآن الكريم / الهيئة العامة لقصور الثقافة2011 .
- رسالة التوحيد / المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، الطبعة الأولى1897 .
- سلوكيات خاطئة على طريق الدعوة /دار اقرأ 2007 .
- ماذا يعني انتمائي للدعوة / دار التوزيع والنشر الإسلامية 2004 .
- نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب / دار الكتاب العربي ، الطبعة الأولى1972 .

ثانيًا : المراجع

- أبو بكر : الشيخان الامام محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ، مكتبة مصر للمطبوعات ، الطبعة الأولى1998 .
- السيد يوسف :جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى 1999 .
- السيد يوسف :عبد الرحمن الكواكبي- رائد القومية العربية وشهيد الحرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، الطبعة الأولى2006 .
- حسن حنفي : جمال الدين الأفغاني "المئوية الأولى 1896 – 1997 " ، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات ، الطبعة الأولى2009 .
- سامي الدهان : عبد الرحمن الكواكبي / سامي الدهان ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة 1980 .
- سامي عابدين : أصل الإنسان عند جمال الدين الأفغاني ، دار الحرف العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 2005 .
- سمير أبو حمدان : الإمام محمد عبده جدلية العقل والنهضة ، الشركة العالمية للكتاب 1992 .
- سمير أبو حمدان : عبد الرحمن الكواكبي وفلسفة الإستبداد ، الشركة العالمية للكتاب ، الطبعة الأولى1992 .
- سمير أبو حمدان : قاسم أمين : جدلية العلاقة بين المرأة والنهضة ، الشركة العالمية للكتاب ، الطبعة الأولى 1993 .
- طاهر الطناحي : الإسلام دين العلم والمدنية ، الهيئة العامة المصرية للكتاب 2009 .
- عاطف العراقي : الشيخ محمد عبده (بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره) ، المجلس الأعلى للثقافة 1997 .
- عبد المنعم محمد سعيد : تراث قاسم أمين/ تقديم : محمد صابر عرب ، دار الكتب والوثائق القومية ، الطبعة الأولى 2008 .

- محمد جمال الطحان : الأعمال الكاملة للكواكبي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الثانية 2004 .
- محمد جمال الطحان : الرؤى الإصلاحية للمفكر النهضوي عبد الرحمن الكواكبي ، اتحاد الكتاب العرب ن الطبعة الأولى2007 .
- محمد الحداد : محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الاصلاح الديني ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى2003 .
- محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، دار الفضيلة ، الطبعة الثانية2006 .
- محمد الزحيلي : جمال الدين الأفغاني اجتهاداته وآراؤه ، دار المكتبي للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى 1998 .
- محمد شاهين حمزة : عبد الرحمن الكواكبي – العبقرية الثائرة ، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى1958 .
- الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده / تقديم : محمد عمارة ، دار الشروق ، الطبعة الأولى1993 .
- محمد عمارة : الأعمال الكاملة عبد الرحمن الكواكبي ، دار الشروق 2007 .
- محمد عمارة : الشيخ عبد الرحمن الكواكبي – هل كان علمانياً ؟ ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى2006 .
- محمد عمارة : جمال الدين الأفغاني بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة ، الطبعة الأولى 2009 .
- محمد عمارة : جمال الدين الأفغاني المفترى عليه ، دار الشروق ، الطبعة الأولى 1998 .
- محمد عمارة : جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام ، دار الشروق ، الطبعة الثانية 1988 .
- محمد عمارة : عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى 1984 .

- محمد عمارة : قاسم أمين – الأعمال الكاملة ، دار الشروق 1989 .
- محمد عوض : جمال الدين الأفغاني مصلح الشرق ، دار المعارف ، الطبعة الأولى 1998 .

:English Reference

- **Albert Hourani: Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, published June 23rd 1983 by Cambridge .University Press**
- **Norman Daniel: Islam, Europe and Empire, published .December 1966 by Edinburgh University Press**